السلسلة
الجامعية

قضية اللفظ والمعنى
ونظرية الشعر عند العرب

من الأصول إلى القرن 7 هـ / 13م

الدكتور أحمد الودرني

المجلد الأول



قضية اللفظ والمعنى

ونظرية الشعر عند العرب

1

هذا الكتاب في أصْلِهِ بَحْثٌ بعنوان «قضيّة اللّفظ والمعنى وأثرها في تأسيس نظريّة الشّعر عند العرب القدامى» وقد أنجزْتُه لنيْل دكتورا اللّغة والآداب العربيّة بإشراف الدّكتور توفيق الزّيدي وناقشتْه في 2002/12/9 لجنةٌ تركّبتْ من الدّكاترة الأساتذة الجامعيين: حمّادي حمّود ومحمّد صلاح الدّين الشّريف والهادي الجطلاوي والطّاهر الهمّامي. ونلتُ به شهادة الدّكتورا بملاحظة مشرّف جدّاً وذلك بكلية الآداب بمنّوبة جامعة تونس I .

الدكتور أحمد الودرني

قضية اللفظ والمعنى

ونظرية الشعر عند العرب

من الأصول إلى القرن 7 هـ / 13م

المجلد الأول



الطبعة الأولى

1424 هـ - 2004 م

دار الغرب الإسلامي

ص: ب. 5787 - 113 بيروت

الإهــداء

إلى أخي زهير

وقد حزم حقائبه ذات صيف

فبكته زهور قريتنا بالدم القاني

الشكر

أتوجه بجزيل الشكر إلى أستاذي توفيق

الزيدي لما حباني به من رعاية وتشجيع

وإلى كل أساتذتي وزملائي وأصدقائي الذين

أعانوني على إنجاز هذا العمل

تصـديـر

"وينبغي لمن كتب كتابا ألاّ يكتبه إلا على أنّ النّاس كلّهم له أعداء وكلّهم عالم بالأمور، وكلّهم متفرّغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفلا، ولا يرضى بالرّأي الفطير، فإنّ لابتداء الكتاب فتنة وعُجبا فإذا سكنت الطبيعةُ وهدأت الحركة، وتراجعت الأخلاط وعادت النفس وافرة أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فُصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب"

الجاحظ

الحيوان 88/01

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة العامّة

I / إطار البحث:

1 ـ الإطار العامّ:

يتنزل هذا البحث ضمن عنايتنا بالتراث وهي عناية نبعت من قناعة مفادها أن لا سبيل إلى بناء الجديد النقدي دون فهم للقديم. يضاف إلى ذلك أنّ سؤال الخصوصية الحضارية يظل قائما في جانب كبير منه على سؤال التراث باعتباره "استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى"[1] فاستنطاق تلك الاستجابات الذهنية ـ في باب النقد أو في غيره من أبواب المعرفة ـ من شأنه أن يُنير السبيل أمام الدّارس ـ بقطع النظر عن مجال اختصاصه ـ فيتهيّأ له الكشف بأكثر نجاعة عن قضايا الرّاهن وما يشغله في يومه وغده من معضلات ذات صلة بالفكر والوجود: "إنّ لفظة التراث في حدّ ذاتها إذن محمّلة بما يشغل العربي قديماً أو حديثاً من مسائل وجوده وخصوصيّته وفكره"[2] هكذا إذن تتأكد ضرورة بناء الجديد النقدي على أصول القديم تأسيسا للمستقبل وذلك عبر "القراءة" التي تتيح استعادة التراث: "واستعادته حمله على المنظور المنهجي المتجدد وحمل الرؤى النقديّة المعاصرة عليه"[3] في إطار ضرب من الجدلية القائمة بين "التراث" و"الحداثة"[4]. ففي فلك هذه العقيدة المنهجية يتحرك بحثنا من أجل قراءة التراث مراجعة وتأصيلا. إنّ المراجعة والتأصيل لا يتحققان ـ في تقديرنا ـ إلا عبر منهج يتجاوز صاحبُه القراءة الزّمانيّة: Diachronique إلى القراءة الآنيّة: Synchronique

---

(1) حسن حنفي: موقفنا الحضاري. ضمن "المستقبل العربي" مجلة يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية. السنة الثامنة العدد 76 حزيران (يونيو) 1985 ص 73.

(2) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية. تونس قرطاج 2000 ط1 1998 ص10.

(3) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية. ليبيا / تونس الدار العربية للكتاب ط2 1986 ص 11-12.

(4) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة). منشورات الجامعة التونسية ط1 1981 ص 11.

القائمة على استقراء نصوص التراث وتحليلها "وهو منحًى في قراءة التّراث النقدي يقتضي النّظر في النصوص في حدّ ذاتها ممّا لا محيد عنه، إن رمنا المراجعة والتّأصيل"[1].

2 ـ الإطار الخاصّ:

ويجسّمه البحث عن أسس لنظريّة الشعر عند العرب القدامى من خلال قضية اللفظ والمعنى. ويعود اهتمامُنا بالنظرية الشعريّة إلى سؤال ألحّ علينا، سني الطلب، أيّام كنّا نتلقف بشغف ما كتبه الغرب عن الشّعر والشعريّة وهو: (هل للعرب نظرية شعريّة؟). وقد عمّق ذلك السؤالَ بحثٌ لنا سابق عن البحتري[2] انتهينا فيه إلى أنّ هذا الشّاعر حاز قصب السّبق لدى القدامى لأنه أكثر أهل زمانه استيفاء لشرائط القول النموذج عند العرب[3] ممّا حملنا على التساؤل عن إمكانية الحفْر في كلام النقّاد عن نظرية شعريّة ذات أسس جامعة. ولمّا كان لا بدّ من حدّ أدنى أو نواة نتطلع منها إلى نظريّتهم[4] التي لم تخرج لدينا ـ في هذه الإرهاصات الأولى من البحث ـ عن إطار الفرضيّة أو المصادرة، عقدنا العزم على اختيار أبرز قضيّة خلافية عرفها الدّرس النقدي القديم هي قضية اللّفظ والمعنى التي اهتمّ بها العرب. فهي "إحدى مشكلات النقد الكبرى وجانب مهمّ من نظريّتهم في النّص الأدبي"[5] لذلك "لا يكاد يخلو مصنّف قديم من الحديث عن الزّوج لفظ/ معنى"[6] فلا غرابة أن تُعْتَبَر قضية اللفظ والمعنى "من أكبر القضايا التي عرفها النقد العربي"[7] و"التي كانت ومازالت موضع اهتمام النّقّاد قديما وحديثا"[8] بل إنّ اللفظ

---

(1) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص11.

(2) أحمد الودرني: صورة البحتري عند الصولي والآمدي. دراسة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، إشراف توفيق الزيدي 1992 (مخطوط بمكتبة كلية الآداب منوبة جامعة تونس1)

(3) نفسه ص181 وما بعدها.

(4) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص 11. يؤكد الباحث "أنّ الدقّة تستوجب الوصول إلى ما يُمثّل "الحدّ الأدنى" أو "النواة". وهي مقولة أخذت بها كل العلوم في عصرنا سواء أصحيحة كانت أم إنسانيّة. وهي إحدى النتائج الكبرى لتقدّم المعارف".

(5) حمّادي صمّود: التّفكير البلاغي عند العرب ص 433.

(6) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص509.

(7) عبد المجيد جحفة: سطوة النّهار وسحر الليل الفحولة وما يوازيها في التصوّر العربي. الدار البيضاء / المغرب دار توبقال للنشر ط1 1999 ص 55 وراجع أيضا: مجدي أحمد توفيق: مفهوم الإبداع الفني في النقد العربي القديم. مصر الهيئة المصريّة العامة للكتاب 1993 ص 301: "لقيت قضية اللفظ والمعنى اهتماما شديدا من القدماء والمحدثين حتى لَيَبْدو أنّها القضيّة الكبرى في الخطاب القديم"

(8) عبد العزيز عتيق: تاريخ النقد الأدبي عند العرب بيروت. دار النهضة العربية ط4 1986 ص 326-327: ـ

والمعنى يمثّلان "زوجاً إشكالياً في التراث على نحو عام"(1) لذلك مثّلت العلاقة بين اللفظ والمعنى مشكلة رئيسية "هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد، نقد الشعر ونقد النثر، دع عنك المفسرين والشراح الذين تُشَكِّلُ العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلني والصريح"(2). إنّ قضية اللفظ والمعنى إذن قضيّة ذات طابع استقطابي يمحّضها لأن تكون من المسائل الرؤوس في التراث الفكري العربي بوجه عام والتراث النّقدي على وجه التحديد. فلا غرابة إذن أن يتّفق معظم النقّاد العرب المعاصرين على أنّها مشكلة المشكلات. وهو ما يفضي بنا ضرورة إلى التوقف عند مجهوداتهم في تناولها.

II / مجهودات النقاد العرب المعاصرين في تناول قضية اللفظ والمعنى:

ويمكن التوقّف عند مسلكين في التّناول: غير مباشر ومباشر:

1 ـ المسلك غير المباشر في تناول قضيّة اللفظ والمعنى:

وتنضوي تحت هذا المسلك أعمالٌ اهتمّ فيها أصحابها بالقضية إمّا في إطار العناية بناقد معيّن أو في إطار العناية بقضايا نقديّة مختلفة:

☐ الاهتمام بالقضيّة في إطار العناية بناقد معيَّن:

ونذكر على سبيل التّمثيل لا الحصر:

= "قضية "اللفظ والمعنى" من قضايا النقد الأدبي التي كانت ومازالت موضع اهتمام النقّاد قديما وحديثا على أساس أنّها من عناصر العمل الأدبي، ومن الخصائص التي تؤخذ في الاعتبار عند تقديره والحكم عليه".
وراجع أيضا:

- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب . بيروت دار الثقافة ط4 1992 ص94 وص108 فهو تارة ينعت (اللفظ والمعنى) بالقضية وطورا بالمشكلة.
- محمد زكي العشماوي : قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث. بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر (د ت) ص219 وص 241.
- أحمد أحمد بدوي: أسس النقد الأدبي عند العرب. القاهرة دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع 1994 : الفصل السادس : "بين اللفظ والمعنى" ص 357.

(1) طارق النّعمان : اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم. القاهرة دار سينا للنشر ط1 1994 ص 07.

(2) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت / الدار البيضاء المركز الثقافي العربي ط2 1991 ص 41.

* عبد القادر القطّ: مفهوم الشّعر عند العرب كما يصوّره كتاب الموازنة للآمدي[1]:

خصّص صاحب البحث في إطار اهتمامه بموازنة الآمدي الفصل الرابع للّفظ والمعنى[2] ولئن كان قد قيّد بحثه بموازنة الآمدي فإنّه لم يلتزم بذلك إذ بدأ بعرض رأي الجاحظ في اللّفظ والمعنى ثمّ رأي ابن قتيبة فالقاضي الجرجاني وابن جنّي ثمّ عاد إلى ابن قتيبة[3] ثمّ استشهد بعبد القاهر الجرجاني فابن رشيق في انتقال مفاجىء ومذهل من قرن إلى آخر حتّى انتهى إلى ذكر الآمدي[4] فعمد إلى تلخيص بعض آرائه المبثوثة في الموازنة حول الطّائيّيْن ليقول "ونستنتج من اعتراف الآمدي أكثر من مرّة بتفضيل مذهب البحتري في نظم الشّعر أنّه يرى اللّفظ أكثر أهميّة من المعنى"[5] وإذا بالقارىء يجد نفسه في حلقة مفرغة. عرْض مشوّش ومشوّه لآراء القدماء ولا نتائج نظريّة تُذكَر. فحتّى وصف قضيّة اللّفظ والمعنى لم يتمّ على نحو منظّم على نحو ما يصنع مؤرّخو النقد هذا فضلاً عن عدم التزام صاحب البحث بموازنة الآمدي التي جعلها موضوع رسالته كما لم يتّضح لنا أيُّ ربْط لتلك القضيّة بمفهوم الشّعر عند العرب.

* محي الدّين صبحي: نظرية الشّعر العربي من خلال نقد المتنبّي في القرن الرّابع الهجري[6]:

عرض هذا الباحث للّفظ والمعنى من خلال الوساطة للقاضي الجرجاني ففضلاً عن ملاحظته المتعلّقة بالنزوع النفسي لصاحب الوساطة في نقده فإنّ ما يأتي من كلام له على القضيّة لا يتجاوز تلخيص ما أورده القاضي الجرجاني في مُصنّفه[7]. هذا بالإضافة إلى أنّ الصّلة بين عنوان الكتاب (نظرية الشعر العربي) وفصوله غير واضحة إذ لم يبادر صاحب البحث إلى الكشف عن الأجهزة النظريّة المتحكّمة في آراء مَنْ ذكر من النقّاد مما

---

(1) عبد القادر القطّ: مفهوم الشّعر عند العرب كما يصوّره كتاب الموازنة للآمدي ترجمة عبد الحميد القطّ. مصر دار المعارف 1982.
(2) نفسه من ص 163 إلى ص 182.
(3) نفسه ص 168
(4) نفسه ص 170
(5) نفسه ص 173
(6) محي الدين صبحي: نظرية الشّعر العربي من خلال نقد المتنبّي في القرن الرّابع الهجري. الدار العربية للكتاب ط1 1981.
(7) نفسه: من ص 147 إلى ص 152.

يبيح له صهر تلك الآراء ضمن ما وسمه بنظرية الشّعر العربي. وهذا التقصير راجع إلى غياب التحليل وهيمنة الوصف والتلخيص والتكرار لمسائل تداول القدماء على ذكرها وأدمنوها درسًا.

* فوزي السيّد عبد ربّه عيد: المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان والتبيين[1]:

خصّص هذا الدارس المبحث السّابع من كتابه للّفظ والمعنى فذكر أهميّة القضيّة وصلتها بقضيّة النظم وبمعنى البلاغة[2] ولم يكن جهْدُه موجّهاً إلى تحليل القيمة النظريّة والجماليّة التي تحتلّها قضيّة اللّفظ والمعنى في البيان والتبيين إذ ذكر بصريح العبارة أنّ جهده لا يتجاوز التوضيح: "ولسنا بصدد شرح هذه الآراء وتوجيهها، أو ترجيح بعضها على بعض، ولكن ما يعنينا هو توضيح موقف الجاحظ وما أثاره في كتابه حول هذه القضيّة"[3] لذلك غاب العمق النّظري والفهم التأليفي للمسائل ووقع صاحب البحث في العموميات وسلخ آراء الجاحظ بخصوص اللّفظ والمعنى.

* محمد الصّغير بناني: النّظريّات اللّسانيّة والبلاغيّة عند العرب * النّظريّات اللّسانيّة والبلاغية والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين[4]:

خصّص هذا الباحث القسم الرابع من الفصل الثالث لـ (نظريّة اللّفظ والمعنى)[5] ضمن ما وسمه بـ (نظرية الكلام)[6] والقسم الخامس من الفصل نفسه لـ (المطابقة بين اللّفظ والمعنى)[7]. وقد حاول صاحب هذه الدراسة تجاوز الخلاف بين الدّارسين في فهم قضيّة اللّفظ والمعنى عند الجاحظ وذلك من خلال ما أظهره من عزم على تنزيل آراء أبي عثمان داخل نظامه الكلامي ورؤيته الرمزيّة[8] لكنّ ذلك العزْم لم يتحوّل إلى إنجاز.

---

(1) فوزي السيّد عبد ربّه عيد : المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان والتبيين. القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983.

(2) نفسه ص 223.

(3) نفسه ص 224.

(4) محمد الصّغير بناني : النّظريّات اللّسانيّة والبلاغيّة عند العرب * النّظريّات اللّسانيّة والبلاغية والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين. بيروت دار الحداثة ط1 1986.

(5) نفسه ص 142.

(6) نفسه ص 68

(7) نفسه ص 159.

(8) نفسه ص 142.

فبالرغم من تنبه الدّارس إلى أهميّة المرجعيّتيْن الكلامية والرمزيّة الدينيّة في كشف آراء أبي عثمان في اللّفظ والمعنى، فإنّه لم يهتد إلى أصول الفلسفة الاعتزالية لا سيّما المتعلقة باللّفظ الذي يعتبره أهل الاعتزال مخلوقا حادثا بعد المعنى بالإضافة إلى رأيهم المعروف في قضيّة العلاقة بين الاسم والمسمّى وقولهم باللاّتطابق بينهما ممّا له صلة وثيقة بتصوّر أبي عثمان للعلاقة بين اللّفظ والمعنى، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه. ولعلّ اقتصار الباحث على البيان والتبيين دون المؤلفات الأخرى بالإضافة إلى عدم الاهتمام الكافي بظاهرة تداخل الأنساق الفكريّة في خطاب الجاحظ من الأسباب التي حالت بينه وبين تنزيل قضيّة اللّفظ والمعنى ضمن فلسفة الرّجل البيانية والعقائديّة التنزيل الصّحيح.

* محمّد بن عبد الغني المصري: نظريّة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النّقد الأدبي[1]:

جعل هذا الباحث عنوان الفصل الأوّل من الباب الثاني من كتابه: "بين اللّفظ والمعنى أو الشكل والمضمون"[2] ويكاد ينحصر دور هذا الباحث في تبويب ما قاله الجاحظ بشأن اللّفظ والمعنى[3] إذ لا يبدو صاحبَ عُدّة منهجيّة تتيح له القراءة والمدارسة للوقوف على القيمة النظريّة والجمالية لآراء أبي عثمان النقديّة.

* عبد الحميد القطّ: في النّقد العربي القديم[4]:

خصّص الباحث القسم الثالث من كتابه لـ(عبد القاهر الجرجاني وقضيّة اللّفظ والمعنى)[5] وقد بدا لنا منذ الوهلة الأولى غير مُدرك لأهميّة الإضافة النظريّة الجليلة التي قدّمها عبد القاهر الجرجاني للدّرس النقدي القديم ممثّلة في مفهوم (النظم). لذلك بادر إلى تصنيفه ضمن أنصار المعنى: "عبد القاهر من أنصار المعنى أو بعبارة أخرى يولي المعنى أهميّة كبيرة، وإن كان في الوقت نفسه لا يُغْفِل دور اللّفظ على اعتبار أنّه تابع للمعنى خادم له"[6]. فدارسٌ معاصرٌ يصدع بهذا الحكم القائم على غير قليل من

---

(1) محمّد بن عبد الغني المصري: نظريّة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النّقد الأدبي. عمان/ الأردن دار مجدلاوي ط1 1987.

(2) نفسه ص 79.

(3) نفسه من ص 79 إلى ص 105.

(4) عبد الحميد القطّ: في النّقد العربي القديم. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1989.

(5) نفسه من ص 293 إلى ص 335.

(6) نفسه ص 295.

الوهْم[1] يبدو لنا على غير بيّنة من فلسفة عبد القاهر اللّغويّة وخاصّة موقفه من قضيّة اللّغة والفكر وكيفيّة انتظام المعاني في النفس وترتُّب الألفاظ في النّطق. لقد غاب عن هذا الدّارس أنّ عبد القاهر حسم نقاشا طويلاً حول اللّفظ والمعنى وأيّهما أسبق متجاوزاً الكلام على بلاغة المفردة إلى الكلام على بلاغة النّظم، وسيأتي في موضعه.

□ الاهتمام بالقضيّة في إطار العناية بقضايا نقديّة مختلفة:

* أحمد أحمد بدوي: أسس النّقد الأدبي عند العرب.

سبق لهذا الباحث أن أعلن في تقديم كتابه أنّه لا يعرض النّقد عرضاً تاريخيًّا لأنّ الذي يعنيه هو الأفكار التي اهتدى إليها النَّقَدَةُ الأوّلون[2]. وقد خصّص من الباب الثالث الموسوم بـ(نقد الشّعر) فصلاً عنوانه (بين اللّفظ والمعنى)[3] وفصلا عنوانه (مقاييس نقد المعنى)[4] وفصلاً ثالثاً وسمه بـ(مقاييس نقد الأسلوب)[5]. لقد رفض صاحب هذا الكتاب تقسيم النقّاد العرب إلى لفظيّين ومعنويّين لذلك سهُل عليه الاهتداء إلى ما يجمع بين مساهمتيْ الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني من احتفاء بالصّياغة[6] لكنّه ظلّ حبيس الوصف لا يتجاوزه إلى اكتشاف الخلفيّة النظريّة التي وجّهت هذا الناقد أو ذاك نحو الاحتفاء بالصياغة أو النّظم. أمّا بالنسبة إلى ما وسمه بمقاييس نقْد المعنى فمنها ما هو موصول بالنّص ومنها ما هو موصول بخارج النّص ومعظمه متداول بين القدماء لذلك كاد فضل الباحث ينحصر في الجمع والتّوثيق. أمّا فيما يخصّ مقاييس نقد الأسلوب ففضلاً عن كونها مستقاة من كتب الأدب والأخبار والنّقد فإنّ أسماء تلك المقاييس هي من توليد

(1) لم يجانب أحمد أحمد بدوي الصّواب عند ما قال: " يُخيّل إليّ أنّ وهْما كبيرا ملك على الباحثين قلوبهم وتوارثوه فيما بينهم جيلا بعد جيل، حتى أصبح هذا الوهم كأنّه حقيقة مقرّرة، يقرّرونها ويتناقلونها. هذا الوهم الكبير هو تقسيمهم نقّاد العرب قسمين: لفظيين أو أنصار اللفظ (...) ويضعون الجاحظ على رأس هذا الفريق. ومعنويّين أو أنصار المعنى (...) ويضعون على رأس هذا الفريق عبد القاهر الجرجاني" راجع: أحمد أحمد بدوي: أسس النّقد الأدبي عند العرب ص357.

(2) نفسه ص 10.

(3) نفسه ص357.

(4) نفسه ص368.

(5) نفسه ص 451.

(6) نفسه ص361.

المؤلّف أو هي ممّا هو رائج في عصره كمقياس (الإيحاء)[1] و(الألفة)[2] و(الطرافة)[3] و(الشّاعريّة) و(الاستعمال)[4] . . . وطبيعيّ أن يغلب الوصفُ على التحليل في هذا الضرب من المصنّفات التي يستأثِر الجمع والتّوثيق بألباب أصحابها. ففي ظلّ الرّغبة في التركيز على كلّ القضايا النقديّة تنعدم الدقّة ويكون التشتّت وتحتجب النّظريّة وراء ركام المسائل.

* محمّد زكيّ العشماوي: قضايا النّقد الأدبي بين القديم والحديث:

عرض صاحب هذا الكتاب لعدّة قضايا نقديّة منها (الشكل والمضمون)[5] ثمّ (اللّفظ والمعنى في النّقد العربي)[6]. ففي إطار كلامه على الشكل والمضمون في النّقد الحديث عرض لاتّحاد الشكل والمضمون عند كولردج ثم للشكل والمضمون عند كروتشه الفيلسوف الإيطالي وتمييزه بين المضمون والصّورة وما يتّصل بذلك من قضايا نقديّة أخرى. . وبالرغم من أنّ ما قاله النّقاد الأجانب على الشّكل والمضمون ينتمي إلى تركيبة ثقافية مغايرة لتركيبة الثقافة العربيّة فإنّ الباحث رأى أنّ آراء النقّاد الأجانب مثل كروتشه وثيقة الصّلة بالدّراسات البلاغيّة العربيّة: "ولمّا كانت هذه الأفكار وثيقة الصلة بدراساتنا البلاغيّة ومنهج العرب القدماء في درس البلاغة، وفي تصوّرهم للّغة، فقد حرصنا كل الحرص على أن نثبت هنا ما قاله كروتشه كاملاً حتّى يتنبّه مؤرّخو البلاغة إلى ما ينهض من مناهج البلاغة على مبدإ سليم، وما لا ينهض منها إلاّ على ضيق في النظرة وفساد في الحكم"[7]. إنّ ماذكره الباحث عن آراء الأجانب في الشكل والمضمون لا يضيف شيئًا يُذكر إلى قضيّة اللّفظ والمعنى عند العرب لأنّه محض إسقاط لرؤية أجنبيّة على تصوّر العرب للّغة والبلاغة والنقد. لذلك انبرى صاحب هذا العمل، دون أن تظهر إفادتُه ممّا ساقه من آراء للأجانب، يعرض آراء الجاحظ في اللّفظ والمعنى[8] ثمّ ابن قتيبة[9] ثمّ ابن

(1) نفسه ص 455
(2) نفسه ص 458.
(3) نفسه ص 461
(4) نفسه ص 463.
(5) محمد زكي العشماوي : قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث من ص 219 إلى ص 240.
(6) نفسه من ص 241 إلى ص 276.
(7) نفسه ص 240.
(8) نفسه ص 248.
(9) نفسه ص 252.

المعتز وقدامة[1] ثم العسكري وابن رشيق[2] فابن سنان الخفاجي[3] فطغى الوصف على التحليل والمدارسة. كما بدت مجمل القضايا النّقديّة التي أثارها صاحب هذا العمل مبعثرة من الزاوية المنهجية غير خاضعة لخطّ نظريّ واضح ممّا لم يعمل الباحث على بلورته. وطبيعي أن ينعكس هذا الارتباك المنهجي على طريقة معالجة قضيّة اللّفظ والمعنى.

* مجدي أحمد توفيق : مفهوم الإبداع الفنّي في النّقد العربي القديم:

تناول صاحب هذا العمل، في القسم الرّابع من كتابه، قضيّة (اللّفظ والمعنى) مع قضيّتين أخريين هما (الطبع والصنعة)[4] و(السرقات)[5]. وقد شعر هذا الباحث منذ البدْء بخطإ المطابقة بين اللّفظ والمعنى قديماً والشكل والمضمون حديثاً: "والواقع أنّ المرءَ لأوّل وهلة يشكّ في أنّ اللّفظ هو الشّكل، أو أنّ المراد بالمعنى هو المراد من المضمون"[6] ولكنّه لم يتجاوز الشعور بخطإ المطابقة إلى تعليله من الزّاوية العلاميّة التي سيأتي الكلام عليها فاكتفى بحدّ اللّفظ والمعنى عند الشريف الجرجاني من خلال تعريفاته ثمّ بادر إلى ذكر نُبَذ من آراء النقّاد المعاصرين ـ الأجانب تحديداً ـ حول القضيّة أمثال "كانت" و"كروتشه" و"جورج سانتيانا" و"ديلتاي" و"هيدجر"...[7] وذلك "للتّدليل على ما يعتور محاولة إسقاط مفاهيم معاصرة على مفاهيم قديمة من خطإ مدمّر لكلّ فهم صحيح للقديم والحديث على السّواء"[8] وبذلك يتلافى الباحث خللاً منهجيّاً معوّقاً هو إسقاط مفاهيم حديثة على قضايا التراث النّقدي. ثمّ أعلن تجاوزه القسمة الثلاثيّة للنقّاد: أنصار اللّفظ وأنصار المعنى وأصحاب التوفيق بين الاتجاهين[9] متوقّفا عند الطّابع الخلافيّ العميق الذي باتت تكتسيه قضيّة اللّفظ والمعنى ممّا له صلة بالدّوافع الاعتقاديّة

(1) نفسه ص 260.
(2) نفسه ص 266.
(3) نفسه ص 270.
(4) مجدي أحمد توفيق : مفهوم الإبداع الفني في النقد العربي القديم مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ص 291.
(5) نفسه ص 321.
(6) نفسه ص 301.
(7) نفسه من ص 302 إلى ص 304.
(8) نفسه ص 304.
(9) نفسه ص 305.

المذهبيّة والسياسيّة والاجتماعيّة[1] لذلك حقّ له أن يؤكّد أنّ قضيّة اللّفظ والمعنى "استُخدمت استخداما غيرَ علمي ملفوفا بالالتباس والتحوّل الدّلالي والاستخدام التّقويميّ"[2]. وقد استشعر صاحب هذا الكتاب غياب معالجة القضيّة في ضوء فلسفة اللّغة عند العرب لذلك عرض للحديث النحوي لعبد القاهر عن الحروف ليصل إلى أنّ ثنائيّة اللّفظ والمعنى ذات حضور قويّ في الخطاب النّحوي[3] ممّا جعلها "قضيّة عقليّة لغويّة"[4] ولم يفت هذا الباحث، بالرغم من أنّه لا يسير على منهج واضح القسمات، أن يعرض لتشكّل قضية اللّفظ والمعنى وملابسات النّشأة وتحرّك تلك القضيّة من اللّغة إلى النّقد: "فانفتح الباب أمام قضيّة اللّفظ والمعنى لتنتقل بما تحمل من تصوّر للّغة إلى حقل النّقد"[5] ثمّ نبّه إلى البعد الانطولوجي للّفظ والمعنى باعتبارهما "مصطلحيْن عاكسيْن لعلاقات معقّدة بين الإنسان والعالم المحيط به"[6]. ثمّ عرض، على غير منهج، لآراء لابن سنان الخفاجي وعبد القاهر الجرجاني والعسكري وابن قتيبة وابن رشيق ولبعض المدارس النقدية الحديثة في الأثناء، محاولاً جهده أن يربط بين قضية اللّفظ والمعنى ومفهوم الإبداع الفنّي[7]. وبالرغم من أنّ صاحب هذا العمل لا يسير على وتيرة منتظمة في معالجة القضيّة إذ كان بإمكانه البدء بتشكّلها ونشأتها وصولا إلى توظيفها واستخدامها استخداما تقويميّا، فإنّ ما قاله يتوفّر في نظرنا على أبرز المسائل الرؤوس: [التشكّل أو النشأة الأولى/ البعد اللّغوي والعقلي للقضيّة/ التوظيف أو ما اصطلح عليه بالاستخدام التقويميّ/ صلة القضيّة بمفهوم الإبداع الفنّي].

آثرنا الوقوف عند مؤلّفات اهتمّ فيها أصحابها بقضيّة اللّفظ والمعنى ضمن اهتمامات أخرى إما مقصورة على ناقد واحد وإمّا ممتدّة إلى قضايا نقديّة متنوّعة. أي وفق حركة أفقية لا يعتمد أصحابها الغوص عمودياً على القضيّة ذاتها بقدر ما يرون في تلك القضيّة وسواها مسالك إلى فهم فكر الناقد الواحد أو فهم قضايا النقد وأسسه العامّة

(1) نفسه ص 306-307.
(2) نفسه ص 308.
(3) نفسه ص 309.
(4) نفسه ص 310
(5) نفسه ص 310-311
(6) نفسه ص 311
(7) نفسه من ص 311 إلى ص 320.

لذلك اعتبرنا جهود هؤلاء مجسِّمة للمسلك غير المباشر في معالجة قضيّة اللّفظ والمعنى لأنّنا نريد بأصحاب المسلك المباشر الباحثين الذين اهتمّوا بالقضيّة رأساً وفق حركة عموديّة قائمة على الغوص للوصول إلى الجوهر واللّـبّ.

2 ـ المسلك المباشر في تناول قضيّة اللّفظ والمعنى:

تجدر الإشارة في البدْء إلى أنّ هذا الضرب من التأليف الذي يُعنى فيه أصحابه بقضيّة نوعيّة على حدة كقضية اللّفظ والمعنى بمنأى عن الاتجاهيْن التأريخي أو الوصفي التوثيقي ضرب قليل. ويمكن الإحالة في إطار هذا المسلك على الأعمال التالية:

* طارق النّعمان: اللّفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم: نهض عمل الباحث على مقدّمة عقِبَها بابان اثنان: باب قام على ما دعاه "التأسيس المعرفي للعلم" ويتكوّن من فصليْن. وباب قام على سؤال "كيف تُعايَن المزيّة؟" ويتكون من أربعة فصول. أمّا الخاتمة فلا وجود لها. كما بدا لنا من الناحية الشكليّة نوع من التداخل بين عنوان الفصل وعنوان غيره: فما الفرق مثلا بين (تشكّل) المزيّة و(تجلّيها)؟ هذا بالإضافة إلى غياب التقسيم النّوعي أي العناوين داخل الفصل الواحد فالباحث يستعمل الأرقام لضبط أقسام كلّ فصل ضبطاً كميّاً لا يوضّح بجلاء المفاصل داخل كلّ فصْل. أمّا من ناحية المنهج والمحتوى فقد بدا لنا الباحث متفطّناً لظاهرة تداخل الأنساق الفكريّة داخل خطاب عبد القاهر كما تهيّأ له ـ بحكم ما اعتمده من مراجع متعدّدة الاختصاصات ـ تحليل الطّابع الإشكالي لقضيّة اللّفظ والمعنى عند عبد القاهر فوقف عند الجانب النحوي اللّغوي فيها وعند الجانب الفلسفي العقلي الموصول بإشكاليّة اللّغة والفكر وعند الجانب الفنّي الجمالي. لكنّه بدا لنا في المقابل، في إطار سعيه إلى إظهار قضيّة اللّفظ والمعنى في موقع تجاذب بين "الإيديولوجيّ" و"المعرفيّ"، مبالِغاً في تضخيم العامل المذهبي ـ الأشعريّ تحديداً فيرى مثلاً في تعريف عبد القاهر للكلام "بعضاً من تعريف فرقتِهِ"[1] لكنّه ما يلبث أن يحترز قائلاً "ولكن دون أن يكون ناتج مثل هذه الإحالة أو هذا الرّبط، هو المطابقة بين كلّ من مفهوم الكلام عند عبد القاهر ومفهومه عند الأشاعرة"[2] مظهراً في أثناء ذلك كلّه غير قليل من التّذبذب والتناقض

(1) طارق النّعمان: اللّفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم ص 223.
(2) نفسه.

والارتباك[1]. ومن أجل أن يُثبت هذا الباحث أنّ عبد القاهر مؤسّس بالَغَ في تعميق القطيعة بين مساهمة عبد القاهر ومساهمات سابقيه ـ من المعتزلة تحديداً ـ الذين طرحوا ـ حسب رأي الباحث ـ موضوع العلم طرحاً خاطئاً باختزاله في اللّفظ أو الألفاظ وتكريس مقولة الفصل[2] فصاحب البحث بنى استنتاجاته على مسلّمة مهزوزة وهي أنّ المعتزلة يمثّلون الاتجاه اللّفظي ويأتي عبد القاهر ليصحّح موضوع العلم ويُبْطل الفصل بين اللّفظ والمعنى ممّا يدلّ على أنّ هذا الباحث على غير بيّنة من التراث الاعتزالي ومن فكر الجاحظ النقدي فعبد القاهر نفسه يذكر الجاحظ أكثر من مرّة ويعتمد رأيه الشهير في الصّياغة لبناء مفهوم النّظم وسيأتي الكلام على هذا في موضعه. إنّ الانطلاق من مسلّمات غير ثابتة من شأنه أن يشوّه آراء عبد القاهر وأسلاف عبد القاهر لأنّ فكر القدماء آخذ بعضه برقاب بعض فلا يمكن النّفاذ إلى منهج أحدهم وتفكيره إلاّ في ضوء ما قاله أسلافه وتطارحوه. كما نشير إلى أن الاستفادة من الحديث في قراءة القديم تحوّلت مع هذا الباحث إلى إسقاط صريح في بعض المواضع إذ قرأ آراء الجرجاني في الطريقة المعرفيّة بواسطة آراء باشلار[3] وآراء ألتوسير[4] دون مراعاة للفاصل الزمني بين خطاب حديث وآخر قديم. ولا تفوتنا الإشارة في الآخر إلى أنّ صاحب هذا العمل يستهلك أقوال الجرجاني فيسهب في النّقل عنه. فما قاله عبد القاهر بشأن اللّفظ والمعنى معظمُه مُثبَتٌ في هذا الكتاب[5] لذلك كان العَرْض والوصف على حساب التحليل والاستنتاج في عديد الأحيان[6].

* نور الهدى باديس النّويري: تصوّر العرب لعلاقة اللّفظ بالمعنى وأثره في فهمهم للمجاز[7]:

---

(1) نفسه من ص 222 إلى ص 224.

(2) نفسه ص 106.

(3) نفسه ص 43

(4) نفسه ص45 وما بعدها وانظر الهامش 49 ص 55.

(5) أحسّ الباحث نفسه بأنّه يُسهب في النقل عن الجرجاني ويطوّل الشواهد فعمد إلى تبرير ذلك. راجع هامش 24 ص 54-55.

(6) نفسه : راجع عن مظاهر الإسهاب في النقل عن الجرجاني وسلخ آرائه ص 141-142-219 أما الفصل الرابع مثلا فقد غلبت عليه كثرة الاستشهاد حتّى تحوّل إلى عرض كلّي لتحليلات الجرجاني لأساليب النظم. راجع ص 329 وما بعدها.

(7) نور الهدى باديس النّويري: تصوّر العرب لعلاقة اللّفظ بالمعنى وأثره في فهمهم للمجاز: دراسة لنيل شهادة =

أقامت الباحثة عملها على فصول ثلاثة فاهتمّت في الفصل الأول بـ (تصوّر العرب لعلاقة اللفظ بالمعنى كما تدلّ عليه المدوّنة التراثية) وفي الفصل الثاني بـ (البيان ووسائله) وفي الفصل الثالث بـ (أثر تصوّر العلاقة بين اللفظ والمعنى في فهم العرب لقضيّة المجاز). وقد أقرّت الباحثة في مقدّمة دراستها أن مصنّفات القدامى في باب اللفظ والمعنى "يعسر اعتمادها بأكملها في مثل هذا البحث"[1] تاركة إمكانية "اعتمادها في بحث لاحق وأعمق يكون أنفع وأنجع"[2] وبذلك برّرت اقتصارها على طائفة من القدماء دون أخرى. هذا بالإضافة إلى أنها لم تُعن من قضية اللفظ والمعنى إلاّ بجانب العلاقة في صلته بالمجاز ضمن عزْم على تبيّن أهمية تلك العلاقة في بناء النظرية الأدبية. لقد بادرت الباحثة في الفصل الأول، في إطار كلامها على أسبقية المعاني على الألفاظ، إلى رصد تجلّيات تلك الأسبقية لدى الجاحظ[3] ثمّ الرّازي[4] ثم حازم القرطاجنّي[5] ثم الغزالي[6] منوِّهة بالنزعة العقلية الجامعة بين هؤلاء متوقّفة عند قضية التوقيف والاصطلاح في اللغة[7]، ثمّ عرضت الباحثة في المستوى الثاني من هذا الفصل لأهمية اللفظ فبدأت بتعريفه[8] لتتوقّف عند دوافع نشأة الألفاظ[9] وصولا إلى تبيّن أهمية اللفظ باعتباره "الرّمز المؤدّي إلى المعنى"[10]. ثمّ عادت الباحثة في مستوى ثالث إلى الكلام على المعنى من حيث الماهية وصلتُه بالقصد[11]. أما في الفصل الثاني فانعقد الكلام على البيان ووسائله من خلال مساهمة الجاحظ تحديدا[12] فذكرت كلام أبي عثمان على الخطّ

= الكفاءة في البحث، إشراف حمّادي صمّود 1991 (مخطوط بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية 9 أفريل تحت رمز T44-34).

(1) نفسه ص 18
(2) نفسه
(3) نفسه ص 21 إلى ص 28
(4) نفسه ص28 إلى ص 30
(5) نفسه ص33 إلى ص 36
(6) نفسه ص36 إلى ص 41
(7) نفسه ص47 وما بعدها
(8) نفسه ص 51-52
(9) نفسه ص 54 وما بعدها
(10) نفسه ص61
(11) نفسه ص 67 وما بعدها
(12) نفسه ص 90 وما بعدها

والعَقد والإشارة والنّصبة واللفظ[1] ثمّ انتهت إلى ذكر الوظيفة التواصلية للبيان اللغوي[2] وصولاً إلى إثارة العلاقة بين البيان والسّحر في إطار الوظيفة الفنّية المرتبطة بقضية المجاز التي أثارتها الباحثة في الفصل الأخير من دراستها فتحدّثت عن معنى المعنى في الخطاب الأدبي[3] وشرط الإبانة في كلّ مجاز[4] ضمن إلحاح القدماء على ضرورة ارتباط المجاز بالحقيقة[5]. لقد بدت لنا الباحثة في هذه الدراسة مهتمّة بوصف المسائل أكثر ممّا هي مهتمّة بتحليلها فتصوُّرُ هذا الناقد أو ذاك الفيلسوف للعلاقة بين اللفظ والمعنى تحرّكه حتما خلفية عقائدية أو جهاز نظري لا محيد عن الوقوف عندهما. فكما قد يعتبر الفيلسوف نظام المعاني سابقا لنظام الألفاظ[6] يعتبر ناقد متكلّم كالجاحظ المعاني قديمة والألفاظ مخلوقة. فتصوّر أبي عثمان مثلاً لا يمكن فهمه بمنأى عن تصور أهل الاعتزال للعلاقة بين الاسم والمسمّى وهو تصور قائم على القول بالاختلاف بينهما بخلاف تصوّر الأشاعرة القائم على القول بالتطابق، وسنأتي على ذلك في موضعه من هذا البحث. فيتّضح أنّ (تصوّر العرب للعلاقة بين اللفظ والمعنى) من أكثر القضايا النقدية حساسيّة ودقّة لأنه مرتبط بما هو مذهبي /عقائدي ورمزي/ دينيّ ومعرفي/ فلسفي وفنيّ/ جمالي. وهذا مبرّر كافٍ لضرورة تناول القضية على نحو أكثر عمقاً.

* Kouloughli (Djamaladdin) : A propos de lafẓ et Maᶜna [7]:

واضح أن صاحب المقال يعتبر عبد القاهر الجرجاني علامة منهجيّة ونظرية بارزة في كلام القدماء على اللّفظ والمعنى والعلاقة بينهما. لذلك أقام مقالَه على قسمَيْن: قسم وسمه بـ (الإشكالية الأولية للعلاقة بين لفظ/ معنى)[8] وفيه عرض للفظ والمعنى في اللغة ثم للعلاقة العامة بين لفظ ومعنى ثم لبعض الاستعمالات للّفظ والمعنى من خلال النصوص (المعنى بما هو قصْد/ المعنى بما هو باعث: Motif / سيادة اللفظ/ الزوج لفظ/

---

(1) نفسه ص 98 وما بعدها
(2) نفسه ص 124 وما بعدها
(3) نفسه ص 147 وما بعدها
(4) نفسه ص 170 وما بعدها
(5) نفسه ص174.
(6) حمّادي صمّود : من تجليات الخطاب البلاغي: تونس دار قرطاج للنشر والتوزيع ط 1 1999 ص 23 - 26.
(7) Kouloughli (Djamaladdin). Apropos de lafẓ et Maᶜna. In Bulletin d'études orientales tome XXXV 1983 p.p:43 → 63
(8) نفسه من ص 44 إلى ص 56

معنى عند النحاة العرب). أما القسم الثاني فقد خصّصه لما دعاه الثورة الجرجانية"[1] وفيه عرض لطرح الإشكالية الأولية للعلاقة بين اللفظ والمعنى على بساط التساؤل من خلال قضية الترادف المعجمي ثم للفظ/معنى في ضوء الإشكالية الجرجانية. لقد أشار صاحب المقال على غرار عديد الدّارسين إلى أنّ الزوج لفظ/معنى يحتلّ موقعاً رئيسياً في شتّى المعارف والعلوم عند العرب: في النحو والبلاغة ونقد الشعر والتفسير والنقد الأدبي[2]، ثم أقام عمله على فرضية وجود إشكاليتيْن كبريَيْن يمكن أن تنتظما، حسب رأيه، الكلام على العلاقة لفظ/معنى: إشكاليّة ذات وجهة نفسيّة Problématique psychologique وتختصّ بغياب العلاقة الوظيفية ـ القائمة على التوافق المتبادل ـ بين اللفظ والمعنى. وإشكالية لسانية: Problématique Linguistique رأى صاحب المقال أن صيغتها النهائية ماثلة في مساهمة عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس. وهي قائمة على تصوّر للمعنى توجّهه رؤية وظيفية للعلاقة لفظ/معنى[3]. يتضح إذن أن الباحث اختار منهجيْن حديثيْن في قراءته لقضية اللفظ والمعنى عند القدماء: المنهج النفسي والمنهج اللّساني. ففي إطار المنهج النفسي عرض للمعنى في صلته بالمدلول وفي صلته بالقصد للوصول إلى أنّ المعنى عند طائفة من القدماء ليس مقولة لسانية وإنما هو مقولة نفسية[4] فالمعنى هو غير المدلول. وبما أنّ المعنى/القصد ليس هو المدلول في الكلام إذ قد يدلّ الكلام على ما لا يقصده المتكلّم كما قد يقصد المتكلّم ما لا يدلّ عليه الكلام في ذاته، فإنّ المدلول ـ باعتباره مقولة لسانية ـ يصبح منضوياً تحت اللفظ بما أنّ اللفظ يجسّم مجموع المظاهر اللّسانية الخالصة في الكلام أي التي تظلّ ثابتة بالرّغم من إمكانيات التغيير في المعاني/المقاصد[5]. وبذلك لا يكون اللفظ عند العرب ممثّلا للدّال فقط: Le signifiant أي ليس هو مجرّد حامل للمعنى لأنه يمثّل العلامة اللغوية بشقّيْها[6]. فالمعنى يصبح مرتبطا بقصد المتكلم أكثر مما هو مرتبط بالرسالة اللغوية في ذاتها[7]. أما في إطار المنهج اللّساني فلم يتجاوز صاحب المقال الكلام على الثورة

---

(1) نفسه من ص 56 إلى ص 62

(2) نفسه ص 43

(3) نفسه ص 43-44

(4) نفسه ص 45-46

(5) نفسه ص 46

(6) نفسه "Quant au terme lafẓ, il correspond au concept global de signe linguistique et non à celui de simple "signifiant""

(7) نفسه ص 49 ويقول صاحب المقال ص 46 : =

النظرية التي أحدثها عبد القاهر بطرحه قضية اللفظ والمعنى في إطار نحويّ دلالي كشف عن الجانب الوظيفيّ في العلاقة بين اللفظ والمعنى فلم يكد يخرج في هذا الجزء الأخير من المقال عن الإشادة بمفهوم النظم مُعِيدًا ما قاله عبد القاهر(1). إنّ حصر هذا الباحث لكلام القدماء على اللفظ والمعنى في إشكاليتيْن نفسية ولسانية من شأنه أن يضع الدارس أمام عديد الصعوبات نظرا لتنوّع المدوّنة التراثية وتشعّبها. وقد شعر الباحث نفسه بالحرج عندما ذكر أن فرضيته القائمة على تيْنك الإشكاليتيْن قد لا توضّح إلاّ بعضا من نصوص القدماء(2). وبذلك يكون المنهج الذي اختاره محلّ نظر وخلاف. ولكنّ الأمر الإيجابيّ في هذا العمل هو قيام صاحبه بقراءة قضية اللفظ والمعنى من داخل تصوّر العرب للمعنى والقصد في صلتهما بالعلامة اللغوية لذلك اهتدى بدقّة إلى أنّ المعنى عندهم ليس بالضرورة المدلول وأنّ اللفظ لا ينحصر ضرورة في الدّال. فهذا المقال احتوى على رؤوس المسائل التي يمكن للدّارس أن يعالج في ضوئها قضية اللفظ والمعنى على نحو أكثر عمقا فقد نبّه صاحبه إلى أنّ العناية باللفظ ارتبطت بعلم النحو(3) وإلى أنّ الاهتمام بالمعنى تتصل جذوره بجهود المعجميين والفقهاء(4) وإلى انّ مقولة المعنى ليست دائما مقولة لسانيّة ممّا يعني ارتباطها بالمتكلّم ومقاصده ممّا هو موصول بعملية الفهم في إطار العلاقة بين القول: "le dit" والقصد من القول"Le vouloir dire" (5).

* عبدالله عنبر: تفاعل اللفظ والمعنى عند العرب في ضوء التماسك النصّي(6):

ذكر صاحب هذا المقال في البدء أنّ الإطار العام لبحثه هو إعادة قراءة التراث قراءة لسانية معاصرة صادراً في ذلك عن قناعة مفادها "أنّ النظرات النقدية عند العرب تؤلّف مساهمة استطاعت تجاوز ثنائية اللفظ والمعنى وأعلت من قيمة التناسق الدّلالي مظهرة

= 'Le terme ma'na n'a pas primitivement la valeur de "signifié linguistique" mais renvoie à la catégorie psychologique de "visée" et, secondairement , à la catégorie pragmatique de "sens/ intention""

(1) نفسه ص 56 وما بعدها.

(2) نفسه ص 44

(3) نفسه ص 53

(4) نفسه ص 55 وراجع الهامش 02 ص 56

(5) راجع مقال Ma'na في: Encyclopédie de l'Islam Leiden. E.J. Brill. G-P Maisonneuve et Larose.S.A Paris 1991-VI p: 332

(6) عبدالله عنبر : تفاعل اللفظ والمعنى عند العرب في ضوء التماسك النصّي. مجلّة "دراسات" (العلوم الإنسانية) المجلّد الثاني والعشرون (1) العدد الثالث 1995 من ص 1185 إلى ص 1199.

أثره في تماسك النصّ "[1]. ويخصّ الباحث في مستهلّ مقاله بالذكر الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني. فيجعل غاية غاياته رفض مسلّمة رائجة تجسّدها "الفكرة التي تذهب إلى أنّ الجاحظ قدّم اللفظ على المعنى "[2] وقد وجّه دراسته للفظ والمعنى نحو اتّجاهات ثلاثة: الأول: المساواة بين اللفظ والمعنى. والثاني: تقديم اللفظ على المعنى. والثالث: تقديم المعنى على اللفظ. لكنّ هذه الاتجاهات لم يقع تفصيل القول فيها الواحد تلو الآخر فصاحب المقال انطلق هو الآخر من مصادرة مفادها أنّ اللفظ والمعنى متّصلان وثيق الاتصال في النظرات النقدية للعرب وطفق يستشهد على هذه المصادرة من كلام الجاحظ وغير الجاحظ مثل ابن قتيبة وقدامة وابن جنّي والآمدي وابن رشيق وعبد القاهر الجرجاني فأظهر هؤلاء النقّادَ بنيويين: Structuralistes أكثر من البنيويين أنفسهم، وبالرغم من أنّ عنوان مقاله يحتّم عليه العناية بقضية اللفظ والمعنى في ضوء ما اصطلح عليه بالتماسك النصّي ممّا يلزمه بالكلام على تلك القضية على صعيد توزيعيّ خالص إلاّ أنه تحدّث أكثر من مرة عن اللفظ والمعنى على الصعيد الجدوليّ كحديثه عن كلام الجاحظ على المشاكلة بين اللفظ ومعناه وعلى ائتلاف الأصوات على مستوى المفردة الواحدة[3] وعلى أن المعاني سابقة للألفاظ وعلى نظرية المقامات والمواضع[4] مما لا صلة له بيّنة بمصطلح التماسك النصّي. كما أورد من كلام نقاد آخرين مثل قدامة وابن جنّي ما لا يخدم موضوع مقاله بصورة واضحة[5]. لقد بدا لنا صاحب هذا البحث مشتّت الاهتمام بين قضية التفاعل بين اللفظ والمعنى على مستوى التأليف وبين ما وسمه بنظرية اللفظ والمعنى[6] وتطوّرها من مستوى الثنائية إلى مستوى الرؤية الجمالية المترابطة الجوانب.

هكذا توقّفنا من خلال المسلك المباشر عند مؤلّفات اهتمّ فيها أصحابها بقضيّة اللفظ والمعنى عموديّاً عبر الغوص على تلك القضية والنفاذ إلى جوهرها دون أن يقع تشتيت الاهتمام بين قضايا نقديّة متعدّدة.

---

(1) نفسه ص 1185
(2) نفسه
(3) نفسه ص 1188
(4) نفسه ص 1190
(5) نفسه ص 1192 – 1193
(6) نفسه ص 1194

لقد جمعنا من خلال تصنيفنا للدّراسات وفق مسلكيْن غير مباشر ومباشر بين ضربيْن من المعالجة لقضيّتنا: ضرب من المعالجة ذات الحركة الأفقية عني فيه الدارسون بقضية اللفظ والمعنى ضمن اهتمامهم إما بناقدٍ محدّد وإما بقضايا نقدية أخرى. وعيب هذا الضرب عدم انطلاق أصحابه من "حدٍّ أدنى" أي من "نواة" تتيح استشراف الحدّ الأقصى سواء أكان متّصلاً بـ(مفهوم الشعر) أم بـ(النظرية الشعرية) أم بـ(النظرية النقدية). إنّ التركيز على قضية اللفظ والمعنى وحدها ـ مثلاً ـ كفيل بتوضيح الرؤية ونزع التشويش عن منهج المعالجة، وهذا ما لم نجده في الدراسات ذات المسلك غير المباشر. فالميل إلى إثارة أكثر من قضيةٍ حالَ دون إيفاء قضية اللفظ والمعنى حقّها من النظر والدّرس. أما الضرب الثاني من المعالجة فهو ذو حركة عمودية ركز فيه أصحابه على قضية اللفظ والمعنى تحديداً فكان الاهتمام بالحدّ الأدنى ضافياً بل إن ذلك الاهتمام قد يكون مبالغاً فيه، في بعض الأعمال، عن وعي أو غير وعي، إلى درجة يصبح فيها الحدّ الأقصى ثانويّا أو مجرّد عنصر من العناصر المؤلّفة للبحث.

ما من شكٍّ في أننا استفدنا استفادة جمّة من الأعمال التي قمنا بنقدها وتقويمها. استفدنا من مزاياها مثلما استفدنا من نقائصها. ففي باب المزايا نبّهنا بعض من تلك الأعمال إلى رؤوس المسائل المتحكّمة في قضية اللفظ والمعنى والتي سنبني في ضوئها خطّة البحث وسيأتي وصفُها. أما في باب النقائص فقد تولّد لدينا احتراز من الفصل بين الحدّ الأدنى من بحثنا وهو (قضية اللفظ والمعنى) والحدّ الأقصى منه وهو (نظرية الشعر عند العرب القدامى). وقد قادنا ذلك الاحتراز إلى تعميق الوعي بقيمة العلاقة الجدلية القائمة بين القضية موضع الدرس وبين النظرية الشعرية. فليست غايتنا البحث في قضية اللفظ والمعنى على حدة ولا البحث في نظرية الشعر على حدة وفق منطق التعاقب بل إنّ الأمل معقود على تسليط النظر على أثر تلك القضية في تأسيس تلك النظرية وفق منطق التفاعل والتلازم.

في ضوء ما تقدّم من مجهودات المعاصرين المذكورة، بان موضوعنا وهو "قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تأسيس نظرية الشعر عند العرب القدامى". ولتبرز الإشكالية في شموليتها خصّت مدوّنتنا الكتب النقديّة إلى القرن السابع الهجري مع مساهمة حازم القرطاجني، مع اعتمادنا نماذج متّصلة بقضيتنا وممثلة لعلم التفسير في نشأته ولعلم النحو وعلم أصول الفقه في طور التأسيس.

ومثلما حصلت لنا استفادة ممّا كنّا بصدد ذكره من الأعمال ذات الصّلة الوثيقة بموضوع بحثنا، حصلت لنا استفادة من أعمال منهجية رافدة كان لها الفضل العميم على المنهج الذي اخترناه في هذه الدراسة.

III / الأعمال المنهجيّة الرافدة:

تجدر الإشارة إلى أنّ الأعمال التي ساعدتنا ووجّهت خطانا كثيرة وهي مثبتة بقائمة المراجع المرفوق بها هذا البحث. لكنّنا ننبّه إلى أن منها ما ساعدنا بصفة مباشرة على وضع سياسة هذه الدراسة نظراً للصلة الوثيقة بين موضوعنا وما أثاره أصحابها.

ومن تلك الأعمال ما هو أجنبي وما هو عربيّ.

1) الأعمال الأجنبية:

تجدر الإشارة في البدء إلى أننا استفدنا كثيراً من معجم اللّسانيات لجان ديبوا Jean Dubois وأصحابه: Dictionnaire de linguistique [1]. فقد أتاح لنا هذا المعجم ضبط أبرز المفاهيم اللّسانية التي اعترضتنا في معالجة قضية اللفظ والمعنى في جانبها اللغوي. أما بالنسبة إلى سائر المؤلّفات الأجنبية الأخرى فقد اهتممنا منها بماله صلة باللفظ والمعنى من عدّة زوايا يمكن اختصارها في ثلاث: الزاوية العلاميّة اللسانيّة والزاوية الهيرمينوطيقيّةLe côté herméneutique والزاوية النقديّة الجماليّة.

□ الزاوية العلاميّة اللسانية:

مثلما ردّتنا قضية اللفظ والمعنى إلى قضية العلامة اللغوية ردّتنا هذه إلى قضية العلامة بوجه عام وهو ما أفضى بنا إلى تحسّس جوانب موضوعنا في أعمال مثل:

* Alain Rey :Théories du signe et du sens [2].

وهو كتاب جامع يوثّق فيه صاحبه أبرز النظريات المعاصرة ذات الصلة بقضايا العلامة والمعنى.

---

(1) Jean Dubois-Mathée Giacomo-Louis Guespin-Christiane Marcellesi-Jean-Baptiste Marcellesi-Jean Pierre Mével :Dictionnaire de linguistique. Ed Larousse Paris, 1973.

(2) Alain Rey : * Théories du signe et du sens : Lectures, 1 vol.tome I, 304 p. Ed Kkincksieck Paris 1973.

* Théories du signe et du sens: Lectures, 1 vol.tome II, 408 p Ed Klincksieck, Paris 1976.

* Tzvetan Todorov: Théories du symbole [1] وقد استهلّ المؤلّف كتابه بعد أن شرح العنوان بالكلام على ميلاد السّيميائية في الغرب[2].

* Tzvetan Todorov: Introduction à la symbolique. [3]

وفي هذا المقال تمييز دقيق بين العلامةSigne والرّمزSymbole ونقاش مهمّ للمبرّر: Le motivé والاعتباطي: L'arbitraire

* Noam chomsky : Essais sur la forme et le sens. [4]

ونخصّ بالذكر المقال الأول بعنوان. "Questions de forme et d'interprétation" [5]

* Greimas. Sémantique structurale. [6]

و نحيل خاصة على "المستوى العلامي" .Le niveau sémiologique [7]

* Jean - Marie Klinkenberg : Précis de sémiotique générale. [8]

* Denis Bertrand : Précis de sémiotique littéraire. [9]

* Christian Baylon et Xavier Mignot :Initiation à la sémantique du langage. [10]

* Christian Touratier :la sémantique. [11]

* Gérard Dessons :Introduction à la poétique [12]. ونخصّ بالذّكر الفصل

---

(1) Tzvetan Todorov: Théories du symbole. Ed du Seuil Paris 1977.

(2) نفسه من ص 13 إلى ص 55.

(3) Tzvetan Todorov: Introduction à la symbolique. In Poétique n⁰ 11. Ed Seuil Paris 1972 pp: 274→308.

(4) Noam Chomsky : Essais sur la forme et le sens. Ed du seuil, Paris 1980.

(5) نفسه : من ص 35 إلى ص 78.

(6) Greimas:Sémantique structurale.Ed P.U.F Paris 1986

(7) نفسه : من ص 55 إلى ص 68.

(8) Jean-Marie Klinkenberg:Précis de sémiotique générale. Ed De Boeck et Larcier S.A 1996

(9) Denis Bertrand: Précis de sémiotique littéraire. Ed Nathan/Her Paris 2000

(10) Christian Baylon et Xavier Mignot : Initiation à la Sémantique du langage. Ed Nathan Her Paris 2000

(11) Christian Touratier : la sémantique. Ed Armand Colin/Her Paris 2000

(12) Gérard Dessons : Introduction à la poétique. Approche des théories de la littérature. Ed. Nathan/Her, Paris 2000

الرّابع الذي وسمه صاحب الكتاب بالسّيميائية La Sémiotique [1] وفيه قدّم إيجازا مهما لثلاثة اتجاهات تمثّل السيميائية الفرنسية: اتجاه يمثّله بارتBarthes واتجاه تمثله جوليا كريستيفا J. Kristeva واتجاه يمثله غريماس Greimas.

اتضح لنا إذن أن قضيتنا تتنزّل ضمن إطار علاميّ لغويّ يحيط به إطار علامي عامّ مرتبط بأنظمة تواصلية عديدة. وسنجد أصداء للمسألة العلامية لدى الجاحظ الذي يميّز بدقّة بين البيان اللغوي وصنوف أخرى من البيان غير اللغوي. وسيأتي في موضعه.

□ الزاوية الهيرمينوطيقيّة: Le côté herméneutique

ردّتنا قضيّة اللفظ والمعنى إلى ما يصطلح عليه في زماننا بحدث الفهْمL'acte de comprendre [2]. وهو الحدث الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا: Herméneutiké وهي كلمة يونانية تعني "عبّر" بمعنى تلفّظ أو قال و"أوّلَ" بمعنى فسّر و"ترجم". والمراد بالترجمة يتجاوز الدلالة على نقل المعنى من لسان إلى آخر إلى الدلالة على عملية كشف المعنى[3] وقد تحسّسنا صلة قضيّتنا بالمسألة الهيرمينوطيقية من أعمال نذكر منها:

* Etienne Akamatsu: Herméneutique. In. Dictionnaire de culture gén érale.

* Paul Ricoeur :De l'interprétation :essai sur Freud. [4]

ونخصّ بالذّكر الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب الأول[5] والفصل الرابع من الكتاب الثالث[6].

* Tzvetan Todorov : Théories du symbole

ونعني تحديدا كلامه على الهيرمينوطيقا في إطار كلامه على علم الدّلالة والمنطق والبلاغة[7].

---

(1) نفسه من ص 155 إلى ص 201.

(2) Etienne Akamatsu : Herméneutique. In Dictionnaire de culture générale . Sous la direction de Frédéric Laupies. Ed P.U.F Paris 2000 p : 317

(3) نفسه ص 317 - 318.

(4) Paul Ricoeur : De l'interprétation : essai sur Freud. Ed du Seuil Paris 1965

(5) نفسه من ص 13 إلى ص 63.

(6) نفسه من ص 476 إلى ص 529

(7) Tzvetan Todorov : Théories du symbole : p 28→ p 33

* Peter Szondi : L'herméneutique de Schleiermacher. [1]

وهو مقال مهمّ عرض فيه صاحبه فلسفة الفهم عند شلايرماخر الألماني الذي وسّع من مجال الهيرمينوطيقا جاعلاً من كلّ ظاهرة لسانية، باعتبارها موضوعاً للفهم، موضوعًا لنظريّة في الفهم Théorie de la compréhension . إنّ مجال الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى شلايرماخر لا ينحصر في حدود الآثار الأدبية ولا في حدود الآثار المكتوبة بلسان أجنبيّ إذ يمكن أن تَطرحَ نصوصٌ خارجة عن مجال الفنّ قضايا هيرمينوطيقية ـ كالصّحف والإعلانات القصيرة والحوارات والمناقشات[2] ـ. فالنظرية الهيرمينوطيقية باتت مع شلايرماخر نظرية عامة في الفهم.

إنّ مثل هذه الأعمال التي ذكرنا في باب الهيرمينوطيقا جعلتنا نستند في وضع خطّة هذه الدراسة إلى فرضية مفادها أنّ البحث في النظرية الشعرية عند العرب من خلال قضية اللفظ والمعنى لا يمكن أن يكون بمعزل عن نظريّتهم في الفهم لأنّ الجدلية قائمة لديهم بين الحدث الشعري L'acte poétique وحدث الفهم L'acte de comprendre.

□ الزاوية النقديّة الجماليّة:

وقفنا من خلال هذه الزاوية على الاختلاف بين النقّاد الغرب في قضية الشكل والمضمون: Le fond et la forme [3] وهو اختلاف يجسّمه التباين بين اتجاهيْن نقديّيْن حديثين: الاتجاه البنيوي الذي يختصر أصحابه لغة النص في شكلها وفي لعبة المقابلات الداخلية. والاتجاه الهيرمينوطيقي الأدبي الذي يُغَلِّبُ أصحابُه العناية بالمدلول وما يختبىء من مقاصد على العناية بالدّال وخصائصه[4] ولمّا كنّا نعنى باللفظ والمعنى في الشعر آثرنا أن نتحسّس موضوعنا في ضوء الاتجاه الذي عني أصحابه بنقد الشعر ضمن اهتمامات بنيوية لسانية: "فانطلاقاً من لسانيات بنيوية سيكون التفكير في "شعرية

(1) Peter Szondi : L'herméneutique de Schleiermacher. In Poétique n° 02. Ed Seuil Paris 1970

(2) نفسه ص 143.

(3) G. Dessons : Introduction à la poétique p.136

(4) نفسه ص 138. وقد ساق المولّف قول بول ريكار:

"Alors que le structuralisme tire toutes les conséquences de la réduction du langage à sa forme et au jeu de ses oppositions internes, l'herméneutique accentue à l'extrême le signifié et l'au-delà du signifié, à savoir l'intention du texte et de l'auteur du texte."

بنيويّة" "[1]. ويتنزّل هذا القول لجيرار ديسّون ضمن كلامه على رومان جاكبسون R. Jakobson الذي سبق أن أكّد أنّ الشعرية ـ ويعني اللّغوية[2] ـ مشدودة برحم ماسّة إلى اللسانيات. فطبيعي إذن أن تكون قضية اللفظ والمعنى من أبرز القضايا التي اهتمّ بها جاكبسون. فقد أثار، في إطار القضيّة نفسها، إشكالية العلاقة بين الكلمة والعالمLe mot et le monde [3]. وانطلاقاً من أنّ كلّ سلوك قولي هو موجّه نحو هدف، وباعتبار أنّ الأهداف تختلف، فإنّ مسألة التطابق بين الكلمات والمضامين المعبَّر عنها باتت تشغل شيئاً فشيئاً الباحثين المهتمّين بمختلف مجالات التواصل القولي[4]. ومن بين مجالات ذلك التواصل (الشّعر) وهو تواصل لغويّ مخصوص مختلف عن التواصل اللغوي العادي مما يجعل طابع اللفظ و المعنى في الشعر مختلفاً عن طابعهما في أجناس قول أخرى. إنّ ما وجَّهَنا إلى تحسّس (قضيّة اللفظ والمعنى في الشعر) في ضوء الاتجاه الجاكبسوني مقال مهمّ لـ Jean-Louis Aroui عنوانه "L'interface Forme/Sens en poétique (Post-) Jakobsonienne" [5]. فقد رأى صاحب المقال أنّ معالجة اللفظ والمعنى عند جاكبسون يمكن تلخيصها في مقترحيْن اثنيْن:

---

(1) نفسه ص 234

"Apartir d'une linguistique structurale sera donc pensée une poétique structurale"6

(2) R. Jakobson : Essais de linguistique générale : les fondations du langage. Trad N.Ruwet. Ed de Minuit Paris 1963 P. 210

يميز جاكبسون بين الشعرية اللغوية، أي القائمة على اللفظ والمعنى، والشعرية العلامية التي لا تكون بالضرورة لغويّة، فمفردات الرسم La peinture ليست لغويّة ولكنّها علامات قد لا تكون خالية من سمات الشعرية :

"Celui qui étudierait la métaphore chez les surréalistes pourrait difficilement passer sur silence la peinture de Max Ernst ou les films de Luis Bunuel, L'Age d'Or et le Chien Andalou, Bref, de nombreux traits poétiques relèvent non seulement de la science du langage, mais de l'ensemble de la théorie des signes, autrement dit, de la sémiologie ou (sémiotique) générale. Cette observation, d'ailleurs, vaut non seulement pour l'art du langage, mais aussi pour toutes les variétés de langage, le langage partageant de nombreuses propriétés avec certains autres systèmes de signes, ou même avec l'ensemble de ces systèmes (éléments pansémiotiques ...)

(3) نفسه ص 210-211

(4) نفسه ص 211

(5) Jean-louis Aroui:L'interface Forme/Sens en poétique (Post-) Jakobsonienne. In. Langue Francaise n^{0} 120 Mai 1996.

* اللغة الشعرية هي لغة تحيل على ذاتها: Autotélique

* قاعدة التكافؤ (أو التوازي)، (ou parallélisme) : Le principe d'équivalence

تمثّل فكرة "إحالة اللغة على ذاتها" L'autotélisme حجر الزاوية في الفكر النقدي الجاكبسوني لذلك يطرح الناقد سؤالاً مهماً هو (كيف تتجلّى الشعرية؟)[1] ويؤكّد أنّ الكلمة الشعرية يقع تقبّلها أو الإحساس بها باعتبارها "كلمة" لا باعتبارها نائبا عن الشيء المسمّى أو وعاءً لإحساس متفجّر. إنّ الكلمات بتراكيبها ودلالاتها وشكلها الخارجي والداخلي ليست مجرّد مؤشّرات تحيل على الحقيقة لأن لها وزنها وقيمتها في ذاتها[2]. فاللفظ والمعنى في الشعر يشكلان عالم النص الخاص الذي لا يحيل ضرورة على العالم الخارجي[3] أمّا بالنسبة إلى قاعدة التكافؤ أو التوازي فتحتلّ هي الأخرى موقعاً رئيسياً في فكر جاكبسون النقدي ويظهر ذلك بيّنا من خلال شروحه للقصائد: فالبنية العروضية ومظاهر التوازي التركيبي ومظاهر التطابق والتباين على الصعيد الصوتي هي كلّها تجلّيات لقاعدة التكافؤ الشكلي[4] فيتمّ إذن الاهتمام بكلّ ذلك حتى بات الشكل الشعري هو المضمون ممّا يردّنا مرّة أخرى إلى فكرة إحالة اللغة على ذاتها: L'idée d'autotélisme النابعة من شكل الرسالة الشعرية لا من مضمونها[5]. هكذا غدت ظاهرة التوازي le parallélisme قاعدة أساسية للشعرية فهي الشكل والقيمة في آنٍ معًا[6].

---

(1) R. Jakobson: Qu'est-ce que la poésie? In. Huit questions de poétique. Ed du Seuil Paris 1977 P. 46

(2) نفسه

(3) Jean-louis Aroui:L'interface Forme/Sens en poétique (Post-) Jakobsonienne p: 7
"Pour traduire l'idée de Jakobson dans le vocabulaire de la sémantique d'aujourd'hui, je dirai que le message poétique est autotélique en ce que le centexte qu'il construit contient notamment (ou essentiellement) sa propre forme ou son propre contenu".

(4) نفسه

(5) نفسه

(6) G.Dessons : Introduction à la poétique p: 237
وقد ذكر جيرار ديسّون أنّ جاكبسون عوّل في تطبيقاته على النموذج الهندسي : Le modèle géométrique وذلك في إطار قوله بفكرة باتت راسخة منذ نهاية القرن الثامن عشر في حقل الدراسات الشعرية وهي فكرة التوازي le parallélisme التي أخذها جاكبسون عن الشاعر الانقليزي جيرار مانلي هوبكنز Gerard Manley Hopkins الذي جعل من فكرة التوازي منذ 1865 العنصر الأساسي في الشعر (نفسه ص235) وراجع أيضا :
R. Jakobson : Essais de linguistique générale p: 235
وراجع الكلام الدقيق لجاكبسون على المستويات اللّسانية للتوازي ص 236. إنّ التوازي بات لدى :

كانت تلك إذن الزوايا الثلاث: العلاميّة اللسانيّة والهيرمينوطيقيّة والنقديّة الجماليّة. وهي عبارة عن أُطُر تحسّسْنا داخلها قضية اللفظ والمعنى في صلتها بنظرية الشعر عند العرب القدامى. وبقدر ما آثرنا التوقّف الوئيد عند كثير من أعمال الأجانب ممّن لا يتّسع المجال لذكرهم جميعهم في هذه المقدمة فإننا حرصنا دوما على أن تكون استفادتنا من تلك الأعمال استفادة منهجية لذلك تلافينا تسليط المفاهيم اللسانية والنقدية الحديثة على التراث النقدي. وقد غذّت هذا الوعيَ المنهجي لدينا أعمالٌ لبعض الدارسين العرب ممّن سبق لهم أن تعاملوا مع القديم اللغوي والنقدي من منطق التفاعل بين الحداثة والتراث وهو ما يفضي بنا إلى التوقف عند نماذج من تلك الأعمال ذات الصلة الضمنية أو الصريحة بموضوع بحثنا.

2) الأعمال العربية:

□ الأعمال ذات الصلة الضمنية بموضوع البحث:

ونعني أعمال لسانيين وباحثين معروفين أفادتنا طرائقهم في معالجة التراث اللغوي والبلاغي إفادة منهجية ساعدتنا على السيطرة على المادة اللغوية المتعلّقة بقضيتنا موضع الدرس. ومن هؤلاء نذكر تمثيلاً لاَ حَصْرًا:

* عبد القادر المهيري:

- مساهمة في التعريف بآراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة(1)
- كتاب سيبويه بين التقعيد والوصف(2)
- مفهوم الكلمة في النحو العربي(3)

= جاكبسون رمزا إلى اتجاه البحث عن خصوصية الشعر في التجسّد اللساني لظاهرة التطابق ضمن منطق أدبي يجعل من التماثل La symétric والتكرار La répétition مفاهيم أساسية للأدبية. هكذا يتضح أن الفكرة الشقيقة للتماثل ليست فقط مجرّد قاعدة منظمة لكتابة القصيدة. إنها عنصر تنهض عليه جماليتها.

راجع: G. Dessons : Introduction à la poétique P: 235.

(1) عبد القادر المهيري: مساهمة في التعريف بآراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة. حوليات الجامعة التونسية عـ11ـدد سنة 1974 (من ص 83 إلى ص 124).

(2) عبد القادر المهيري: كتاب سيبويه بين التقعيد والوصف حوليات الجامعة التونسية عـ11ـدد سنة 1974 (من ص 125 إلى ص 139).

(3) عبد القادر المهيري: مفهوم الكلمة في النحو العربي حوليات الجامعة التونسية عـ23ـدد 1984 (من ص 31 إلى ص 42)

- من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النحاة[1]

* عبد السلام المسدّي:

- قاموس اللّسانيات[2]

- التفكير اللساني في الحضارة العربية[3]

- اللّسانيات وأسسها المعرفية[4]

* تمّام حسّان:

- اللغة العربية معناها ومبناها[5]

- الأصول: دراسة ايبستمولوجية لأصول الفكر اللّغوي العربي[6]

* محمّد صلاح الدّين الشريف:

- النّظام اللغوي بين الشكل والمعنى: من خلال كتاب تمام حسّان "اللغة العربية معناها ومبناها"[7]

* المنصف عاشور:

- ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان[8].

---

(1) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النحاة تقديم عبد السلام المسدّي تونس مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ط 1 1998.

(2) عبد السلام المسدّي: قاموس اللسانيات. تونس / ليبيا الدار العربية للكتاب 1984.

(3) عبد السلام المسدّي: التفكير اللّساني في الحضارة العربية. تونس / ليبيا الدار العربية للكتاب ط 2 1986.

(4) عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفيّة: تونس / الجزائر الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب 1986.

(5) تمّام حسّان: اللغة العربية معناها ومبناها: القاهرة عالم الكتب ط 3 1998.

(6) تمام حسّان: الأصول: دراسة ايبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي: النحو - فقه اللغة - البلاغة. الدار البيضاء دار الثقافة ط 1991.

(7) محمد صلاح الدين الشريف: النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمّام حسّان "اللغة العربية معناها ومبناها" حوليات الجامعة التونسية عـ17ـدد 1979 (من ص 193 إلى ص 218).

(8) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان تونس منشورات كلية الآداب منّوبة 1999.

□ الأعمال ذات الصلة الصريحة بموضوع البحث:

ونعني بها الأعمال التي عُني فيها أصحابها بالتراث النقدي والبلاغي ضمن اهتمامهم بنظرية الأدب والنقد عند العرب وبرؤية العرب الجمالية ومن هؤلاء:

* حمّادي صمّود:

- التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوّره إلى القرن السادس

- في نظرية الأدب عند العرب(1)

- النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص(2)

نبّهتنا أعمال كهذه إلى الحدّ الأدنى من عملنا وإلى الحدّ الأقصى منه: فالحدّ الأدنى هو قضية اللفظ والمعنى التي رأينا مشروعيّة طرحها موضوعا لرسالتنا من خلال قول الباحث: "ولقد تجنّبنا، عن قصد الانطلاق رأسا من مسألة اللفظ والمعنى لأنّ غايتنا ليست جمع المقاييس المتعلّقة بجمال اللفظ واستقامة المعنى إلخ..."(3). أمّا الحدّ الأقصى فهو "نظريّة الشعر عند العرب القدامى" التي عملنا طوال هذا البحث على رصد أصولها واستكناه أسسها من خلال كلام القدماء على اللّفظ والمعنى. هذا فضلاً عن استفادتنا من المنهجية التحليلية الحديثة لهذا الباحث في قراءة التراث البلاغي. وهي منهجيّة قائمة على جدليّة "الآنيّ" و"الزّمانيّ".

* توفيق الزيدي:

- جدلية المصطلح والنظرية النقدية:

إنّ اهتمامنا بالنظرية الشعرية من خلال اللفظ والمعنى يتنزّل ضمن اهتمام هذا الباحث بالنظرية النقدية من خلال المصطلح. لذلك فإننا نعتبر كتاب (جدلية المصطلح) دليلاً مهمّاً ساعدنا منهجياً ومعرفياً على تحسّس قضيّتنا في كلام القدماء بعد أن نبّهنا إليها. يقول صاحب الكتاب: "لا يكاد يخلو مصنّف قديم من الحديث عن الزوج لفظ /

---

(1) حمّادي صمّود: في نظرية الأدب عند العرب. المملكة العربية السعودية النادي الأدبي الثقافي بجدّة ط 01 1990.

(2) حمّادي صمّود (بالاشتراك): النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص. تونس الدار التونسية للنشر ط 01 1988.

(3) حمادي صمّود: التفكير البلاغي عند العرب ص 433.

معنى ويعود هذا الاهتمام إلى أنّ الظاهرة الأدبية مادّة لغوية أساسًا. لذا امتدّ الاهتمام إلى كتب اللغويّين عامّة. وهو ما يحتاج في حدّ ذاته إلى بحث مستقلّ لا نملك هنا إلاّ الإشارة إليه"[1]. إنّ تصنيف الباحث دراسته وفق ثلاثة خطابات: الوقع[2] والسّجال[3] والضّبط[4] ذلّل في طريقنا كثيراً من العقبات منها عقبة السيطرة على مدوّنة نقدية ضخمة تمتدّ على قرون ومنها عقبة الولوج إلى خطاب القدماء المجازي المثْقَل بالرّمزية. وفضلا عن ذلك فقد أتاح لنا هذا البحث أجهزة مصطلحيّة كانت إمّا غير معروفة أو غير موصولة بالنظرية النقدية. ولئن كنّا لا نُعنى بالمصطلح على وجه التحديد ولا بالنظرية النقدية عامّة فإن مدارستنا لهذا العمل غذّت لدينا الوعي بضرورة قيام بحثنا على جدلية القضية والنظرية.

* مصطفى ناصف:

- نظرية المعنى في النقد العربي[5]:

بالرّغم من أنّ هذا الناقد قد وجّه عنايته إلى المجال التطبيقي، فإنّه نبّه إلى أنّ مشكلة المعنى يجدر البحث فيها في اختصاصات غير النقد، يقول: "و لكنّ الطريق الأكثر أمنا هو أن يفهم النقد العربي القديم في ضوء دراسات تختلف عنه ولكنّها ربّما تُلْقي ضوءاً كبيراً مثل النحو والفقه وتفسير القرآن الكريم. وكأن العقليّة العربية كانت تجد إشباعًا أكثر في هذه المباحث وما إليها"[6] فاستفادتنا من هذا العمل تجلّت خاصة على صعيد الرؤية: رؤية الباحث للمعنى باعتباره إشكالية معرفية عامّة لا تقتصر ضرورةً على النقد، لذلك استرسخ لدينا اعتقاد بأن فهم إشكالية المعنى في النقد موقوف على فهمها في غير النقد ممّا جعلنا نطرح في هذه الرّسالة قضية اللفظ والمعنى في علوم أخرى كالتفسير والنحو وأصول الفقه ممّا سيأتي الكلام عليه.

---

(1) توفيق الزيدي : جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص 509.
(2) نفسه : من ص 41 إلى ص 162.
(3) نفسه : من ص 163 إلى ص 287.
(4) نفسه : من ص 289 إلى ص 531.
(5) مصطفى ناصف : نظرية المعنى في النقد العربي : بيروت دار الأندلس (دت)
(6) نفسه ص 08

* حسين الواد:

ـ المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب[1]

ـ اللّغةُ الشِعر في ديوان أبي تمّام[2]

بالرّغم من أن عمود أطروحة هذا الباحث هو شعر المتنبّي تحديدًا فإنّ صاحبها قد أثار إشكاليات تتصل باللفظ والمعنى وقضية التجربة الجمالية عند العرب وذلك من خلال كلامه على تعامل القدماء مع اللفظ[3] والتركيب[4] والمعنى[5] ومن خلال توقّفه عند خصوصية الرؤية الجمالية العربية[6]. وقد نبّه إلى "أن للعرب القدماء مع الكلام تجربة جمالية وأنّ هذه التجربة الجمالية قد ضربت في حياتهم الوجدانية بجذور عميقة جدّاً، حتى إنّه لم يسيطر عليهم فنّ من الفنون السيطرة التي كانت لفنّ القول على ضمائرهم"[7]. وتبيّن لنا أنّ البحث في التجربة الجمالية الشعرية لا يتمّ فقط عبر رصْد تعامل القدماء ـ كالشراح مثلاً ـ مع الشعر وكيفية درسهم له وفق منحى تطبيقي واضح، بل يتمّ كذلك عبر تعرّف جهود القدماء من النقاد في باب التنظير للشعر مفهومًا ووظائف ممّا هو وثيق الصلة أيضا برؤية العرب أو تجربتهم الجمالية. وهي الغاية التي نزمع توجيه بحثنا نحوها. كما تحسّسْنا خصوصية اللفظ والمعنى في الشعر من خلال كلام مهمّ ودقيق لهذا الباحث على الاسم والمسمّى بين النظام اللغوي والخطاب الشعري من خلال نموذج شعر أبي تمام[8] وعلى الشعر والمرجع[9].

ففي ضوء ما تقدّم من كلام على مجهودات النقّاد العرب المعاصرين في تناول قضية اللفظ والمعنى وعلى الأعمال المنهجية الرافدة اتضحت لنا تقاسيم الخطة التي ستتبعها في سياسة هذا البحث.

---

(1) حسين الواد: المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب، بيروت/تونس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ دار سحنون للنشر والتوزيع ط1 1991.

(2) حسين الواد: اللغة الشعر. تونس دار الجنوب للنشر 1997.

(3) حسين الواد: المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب من ص 107 إلى ص 153

(4) نفسه من ص 154 إلى ص 229.

(5) نفسه من ص 230 إلى ص 295.

(6) نفسه من ص 296 إلى ص 309.

(7) نفسه ص 298.

(8) حسين الواد: اللغة الشعر من ص 37 إلى ص 81.

(9) نفسه من ص 83 إلى ص 113.

IV / خطّة البحث وقضايا الإنجاز:

رأينا بعد الوقوف عند النقائص والمزايا في دراسات عديدة أن تحتكم سياستنا المنهجيّة إلى جدلية القضية والنظرية: قضية اللفظ والمعنى والنظرية الشعرية عند العرب، وقد حتّم علينا هذا الاختيار المنهجي، بالإضافة إلى خصوصية المدوّنة المعتمدة وثرائها إلى حدّ التشعّب، معالجة تلك القضية من خلال أقسام ثلاثة: قسم التشكل الخارجي لقضية اللفظ والمعنى وقسم التشكل الداخلي وقسم التوظيف. ولم نعتمد في ترتيب هذه الأقسام لا المقياس الزمني ولا مقياس الأهمية ولا مقياس تواتر الكلام على اللفظ والمعنى. فما حدانا إلى ذاك الترتيب هو اعتبار منهجي خالص ذو صلة بمسألة التشكّل: تشكّل القضية موضع الدرس في ضوء تعامل العرب مع مسألة الفهم بوجه عام وصولاً إلى تشكّلها في ضوء العلم بالشعر وانتهاء إلى توظيفها في خطاب النقد. فأبرز صعوبة واجهناها لا تتمثل فقط في الطابع الإشكالي لقضية اللفظ والمعنى في الخطاب النقدي القديم بل في اختراق هذه القضية للثقافة العربية الإسلامية بوجه عامّ إذ هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة وشغلت الفقهاء والمتكلّمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد والمفسّرين والشُّرّاح[1] ممّا جعلها تحتلّ موقعاً مركزيّاً في الفكر العربي. فما من أحد من العرب القدامى من الذين اهتموا بقضايا اللسان والنص نحواً وبلاغة وشعراً وتفسيراً ونقداً إلاّ وتكلّم على الزوج لفظ/معنى[2]. هكذا وجدنا أنفسنا بإزاء قضية تتجاوز التراث النقدي والبلاغي إلى التراث التفسيري واللغوي والفقهي والكلامي والفلسفي. ووجدنا في المقابل من ينبّه من الدارسين إلى أنّ البحث في أصل الزوج لفظ/معنى، بقطع النظر عن مجال ذلك البحث، يقتضي الإلمام بالمعطيات النحوية باعتبار أنّ الاستعمال القديم لذلك الزوج ارتبط بتأسيس علم النحو مع سيبويه تحديدًا[3]. ومَنْ يؤكّد منهم أن "الطريق الأكثر أمنا هو أن يفهم النقد العربي القديم في ضوء دراسات تختلف عنه ولكنّها ربما تلقي ضوءًا كبيرًا مثل النحو والفقه وتفسير القرآن

---

(1) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ص 41.

(2) Kouloughli (DJ): A propos de Lafẓ et Maʿna p:01

(3) Article : Maʿna In : E..I p: 330. يقول صاحب المقال :

"La paire terminologique maʿna/lafẓ se trouve déjà dans le kitab de sibawayh (...). Ce large usage à une date ancienne montre l'importance de l'emploi de maʿna en grammaire et la nécessité de tenir compte des données grammaticales pour toute théorie qui tente d'en expliquer l'origine dans d'autres disciplines"

الكريم"[1]. ومَنْ يلحّ على "أنّ "التراث" منظومة فكرية واحدة تتجلّى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كلّ مجال معرفيّ خاصّ. لم يكن سيبويه ـ مثلاً ـ وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقرّاء والمحدّثين والمتكلّمين. وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني، ومن سبقه ومن تلاه من البلاغيين يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه ناهيك بعلوم اللغة والنحو. ومن قبيل تحصيل الحاصل اليوم أن نقول إنّ علوم النقد والبلاغة لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير"[2]. فأمام تشعّب المدوّنة التراثية التي اعتنى فيها القدماء، على اختلاف مجالات اهتمامهم، بقضية اللفظ والمعنى، وأمام الضرورة المنهجية الملحّة التي تدعونا إلى تتبّع قضيّتنا في دراسات غير النقد انصرافا إلى القراءة الواعية عن القراءة "التي تعكف على مجال ما عكوفاً منغلقاً تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية"[3] أخذتنا الحيرةُ ووجدنا أنفسنا بإزاء اختيارَيْن منهجيَّيْن: يتمثل الاختيار المنهجي الأوّل في أن نلغي من حساباتنا الاهتمام بقضية اللفظ والمعنى في غير النقد فنقتصر على جهود العلماء بالشعر والنقاد ونكفي أنفسنا عناء التنقيب عن الأصول العامة المتحكّمة في قضيتنا بالتركيز على الظاهرة دون أسبابها. وإنّه بالإمكان أيضا الاقتصار، في إطار هذا الاختيار المنهجي القائم على الفصل بين عناصر التراث وتجزيء مجالاته[4]، على البحث في القضية لدى أحد القدماء من العلماء والنقّاد أو لدى طائفة منهم في فترة زمنية قد لا تطول. ولكنّنا طرحنا هذا التمشي المنهجي جانبا لأننا نراهن على تناول جديد لقضية اللفظ والمعنى وللنظرية الشعرية عند العرب وهو ما يفضي بنا إلى الاختيار المنهجي الثاني. ويتمثّل في نوع من التعامل "الأركيولوجي" archéologique[5] مع القضية من خلال، "الحفْر" عن أصولها

---

(1) مصطفى ناصف : نظرية المعنى ص 08

(2) نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل. بيروت / الدار البيضاء المركز الثقافي العربي ط 2 1992 ص 05.

(3) نفسه

(4) نفسه ص 06

(5) Michel Foucault : les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines Ed. Gallimard 1966 p: 13.

"... en ce récit, ce qui doit apparîtare, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations =qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une

المتحكّمة فيها والتي تعود إلى مرحلة ما قبل استقلال المؤسسة النقدية أي إلى مرحلة تشكّل أبرز المعارف والعلوم عند العرب بدْءًا بأول تجربة لهم في فهم القرآن أثناء التنزيل وبعده ووصولاً إلى الميلاد المنهجيّ لعدّة علوم عربية أصيلة. وإننا إذ نأخذ بهذا الاختيار المنهجي الثاني، فإننا على وعي بما يقتضيه ذلك منّا من ضرورة التحلّي بالروح المنهجية والصّبر على مواجهة صعوبات في معارف وعلوم لم نألف الخوض فيها كالفقه مثلاً. وقد صرفنا عنايتنا، بعد أن تحدّد اختيارنا المنهجي، إلى مستوى التشكّل تحديدا أي إلى المعارف والعلوم التي ارتبطت بمرحلة النشأة والتأسيس مثل التفسير والنحو وأصول الفقه ممّا يمكن جمعُه تحت مظلّة خطاب الفهم Discours de la compréhension انطلاقاً من أن كلّ ظاهرة لسانية يمكن أن تمثّل موضوعًا للفهم[1] وباعتبار أن حدث الفهم L'acte de compréhension [2] يمثّل تجاوزًا للتناقض بين النص وسياقه مما يجعل ذلك النص، بعد فكّ ذلك التناقض، قابلا للفهم: Compréhensible [3]. إنّ غايتنا من معالجة اللفظ والمعنى في إطار خطاب الفهم من خلال النموذج التفسيري والنموذج النحوي والنموذج الفقهي هي اكتشاف التشكّل: La genèse تشكّل قضية اللفظ والمعنى في ضوء تجربة الفهم عند العرب. فالمفسّر يطلب المعنى والنحويّ يوفّر أداة من أجل الإبانة عن المعنى والفقيه أو عالم الأصول تحديداً يقدّم طريقة من أجل استنباط المعنى. والجميع يبحث عن الفهم الأوفى: La compréhension parfaite [4] انطلاقاً من الظاهرة اللسانية. ولمّا سلطنا النظر على بدايات تعامل العرب مع اللفظ والمعنى ضمن اهتمامهم بحدث الفهم، بدا لنا ذلك الاهتمام في مرحلة أولى موصولاً بنهج عفوي في البحث Méthode de recherche spontanée [5] وينطبق هذا النهج على بواكير التفسير الأولى: تفسير

= histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie"

(1) Peter Szondi: l'herméneutique de Schleiermacher p: 143 يقول صاحب المقال:

"Il élargit également le domaine de l'herméneutique en faisant de tout phénomène linguistique en tant qu'objet de compréhension, l'objet d'une théorie de cette compréhension, et donc précisément de l'herméneutique".

(2) نفسه: ويستعمل صاحب المقال أيضا مصطلح (L'acte de comprendre ص 146)

(3) نفسه ص 145.

(4) Etienne Akamatsu: Herméneutique p: 322
"Tous les procédés doivent converger vers "la compréhension parfaite qui consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est compris lui-même".

(5) نفسه ص 317

النبيّ ﷺ والصحابة والتابعين ممّن تعاملوا مع حدث الفهم تعاملاً عفوياً تركّز فيه الاهتمام على المعنى مثلما سنرى ذلك في موضعه. كما بدا لنا ذلك الاهتمام في مرحلة تأسيس المعارف والعلوم موصولاً بنهج عالِم في البحث Méthode de recherche savante [1] وينطبق هذا النهج على جهود العلماء المؤسسين مثل سيبويه في مجال علم النحو والشافعي في مجال علم أصول الفقه، وسيأتي الكلام على ريادة هذين العالمين في موضعه. فقد نتج عن التحوّل من طور العفوية في التعامل مع مسألة الفهم ـ في مرحلة التفسير النبوي والصحابي ـ إلى طور التعامل المنهجي الواعي معها ـ في مرحلة تأسيس المعارف والعلوم عند العرب ـ تحوّل في طرح قضية اللفظ والمعنى من مجرّد التناول التلقائي للمعنى في إطار التفسير المقصدي إلى ضبط طرفي الزوج لفظ/معنى في إطار علم النحو ثم إلى تحوّل ذلك الزوج إلى قضية لغوية تأويلية في إطار علم أصول الفقه.
وإننا إذ نبسط الكلام على اللفظ والمعنى في التفسير والنحو والفقه بكثير من التفصيل أحياناً فإنّ الغاية هي الوقوف على خيط التشكّل في معالجة القضية بدْءًا بالمستوى العادي للفهم ومرورا بمستواه اللغوي ووصولاً إلى مستواه التأويلي استشرافاً منّا للأصول المتحكّمة في نظرية المعنى عند العرب وتمهيداً للكلام على القضية في ضوء خطاب العلم بالشعر. بذا يتمّ التحوّل عن التشكّل الخارجي إلى التشكل الداخلي. وهو في جوهره تحوّل عن خطاب الفهم بوجه عام إلى خطاب العلم بالشعر على وجه التحديد.
إنّ خطاب العلم بالشعر ينتمي هو الآخر إلى مرحلة تأسيس المعارف والعلوم عند العرب. فالحرص الذي حداهم إلى وضع أسس علم النحو وعلم أصول الفقه من أجل تأمين عملية الفهم هو نفس الحرص الذي حداهم إلى رواية كل ما اتصل باللسان العربيّ مما يخدم القرآن ولغة القرآن من قريب أو بعيد: "غير أنّ القرن الأول لم يكد يشارف نهايته حتّى كان للناس في رواية الأدب قصد جديد وحتّى اضطرّتهم الحياة الاجتماعية والفكرية إلى رواية كل شيء قام عليه اللسان العربي، دعت إلى هذا القصد حركة التدوين ووجود البيئات العلمية المتنوّعة واشتغالها بالاستنباط واستخراج القياس وحاجتها إلى الأمثلة والشواهد"[2]. فلئن تشكّلت قضية اللفظ والمعنى تشكّلا خارجيّا في ضوء

---

(1) نفسه
(2) طه أحمد إبراهيم : تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري بيروت دار الحكمة (دت) ص 55.

المسألة اللغوية التأويلية ضمن حدث الفهم، فإنها تشكلت في الوقت نفسه تشكّلا داخليا في ضوء المسألة اللغوية الجمالية ضمن الحدث الشعري وذلك مع العلماء بالشعر على وجه التحديد. ولكن تجدر الإشارة إلى أن صعوبات اعترضتنا ونحن نبحث في قضية التشكل في ضوء خطاب العلم بالشعر، ويمكن اختصارها في ثلاث:

* ترجع الصعوبة الأولى إلى شفويّة خطاب العلماء بالشعر فالعالم منهم يعلن أحيانا عن الحكم النقدي ونقيضه في كثير من الذاتية والارتجال مما يجعلنا أمام صعوبة الظّفر بصورة واضحة عن آراء هؤلاء العلماء. إنّ الحكم الشفوي يظلّ أقلّ إلزاماً لصاحبه من الحكم المكتوب(1). وممّا يزيد مهمّة دارس القديم مشقّة أن النقد الشفوي يكاد يغطّي القرنين الأول والثاني إذ لن ينطلق النقد المكتوب المنظّم إلاّ مع القرن الثالث الذي يعتبر قرن الكتاب(2). فخطاب العلماء بالشعر تحضنه ثقافة شفاهية ومن ثم كان أكثر عرضة للتحوّل وعدم الثبات من الخطاب النقدي الّذي تحضنه ثقافة كتابية: "وفي كلّ الأحوال يخضع الحفظ الشفاهي حرفيّا كان أو غير حرفيّ للتغيّر"(3).

* إنّ الصعوبة الثانية هي نتيجة طبيعية للصعوبة الأولى فكلام العلماء بالشعر الذي جرى في مقامات شفوية مختلفة لا يوجد مجتمعاً في مصنّف واحد وإنما هو مبثوث في كتب الأخبار والأدب والنقد ـ ما وصل منها على الأقلّ ـ مثل طبقات فحول الشعراء للجمحي وجمهرة أشعار العرب للقرشي والأغاني للأصفهاني والموشح للمرزباني ومؤلفات الجاحظ والعقد الفريد لابن عبد ربه إلخ... لذلك بذلنا قصارى جهدنا في جمع مادّةٍ شتاتٍ حتّى أتيح لنا تصنيفها فاستقراؤها.

* تتصل الصعوبة الثالثة تحديداً بطبيعة خطاب العلم بالشعر. فمشغل العالم بالشعر يقوم على الجمع وذلك برواية الأخبار والأيام والأشعار وكلام العرب ولغاتها وغريبها

---

(1) A. Trabulsi : la critique poétique des Arabes jusqu'au Vè siècle de l'Hégire. Damas 1955 p: 03
"Un ouvrage qu'on écrit, leur semblait-il, engage beaucoup plus qu'une conversation qu'on tient"

(2) نفسه ص 10 :
"Car le mouvement scientifique prend au IIIè siècle de l'Hégire une nouvelle allure. C'est le siècle du livre par excellence"

(3) والتر. أونج : الشفاهية والكتابية ترجمة حسن البنا عز الدين. سلسلة "عالم المعرفة". الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب فبراير شباط 1994 ص 140.

وكلّ ما علمت في الجاهليّة والإسلام. فالشكل الطاغي على خطاب العلم بالشعر هو الخبر، فلا يوجد إذن كلام مجرّد على اللفظ والمعنى والقيمة الفنية للنص الشعري على حدة[1] فحتى وإن جرى كلام على ذلك فإنه يكون مبثوثا في المادة الإخبارية مندسّا في جوانبها، قد يكون ماثلا أمام عينيْ الباحث ولا ينتبه إليه. فالصعوبة إذن صعوبتان: صعوبة الاهتداء إلى الفكرة النقدية المتخفِّية بنقاب الخبر وصعوبة كشفها بعد التعرّف عليها وهي المتلفّعة في غالب الأحيان برداء مجازي سميك. إنّ استخراج فكر العلماء النقدي المتخفّي وراء الأخبار هو شرط تعرّف رؤيتهم الجمالية وهذه هي الباب المؤدّي إلى الصورة النموذجية للفظ والمعنى لديهم.

يبدو إذن من خلال الصعوبات التي ذكرنا أنّ خطاب العلم بالشعر متمنّع لا يُسلم نفسه للدّرس بسهولة. لذلك رأينا إخضاعه لقسمة ثلاثية أركانها: صاحب النص والنصّ ومتقبّل النص. فسنعنى أولا بالقضايا المتولّدة عن الزوج لفظ/معنى في صلته بصورة الشاعر، ثم بالقضايا المتصلة بالزوج لفظ/معنى في إطار الشعر ثم بالقضايا المتصلة بالزوج لفظ/معنى في إطار التقبّل من أجل أن نستخلص نموذج اللفظ والمعنى لدى العلماء للوقوف على رؤيتهم للشعر النموذج ومن ثمّ على خصائص تفكيرهم الجمالي.

صحيح أنّ خطاب العلم بالشعر لم يقم على التنظير للظاهرة الشعرية بسبب انصراف عناية العلماء إلى جمع الأخبار لكنّه خطاب تمخّض، بفضل ما توفّرت عليه تلك الأخبار من بذور التفكير النقدي، عن ميلاد المؤسسة النقدية. فالعلماء بالشعر هم الذين رفعوا شعار التخصّص مؤكّدين أنه "لا يضبط الشعرَ إلاّ أهلُه"[2] وهو ما يفضي بنا ضرورة إلى خطاب النقد ضمن قسم التوظيف. فالتحوّل عن خطاب العلم بالشعر إلى خطاب النقد هو تحوّل عن الخطاب النقدي الشفوي إلى الخطاب النقدي المكتوب. فقد صار النقد، بدْءًا من القرن الثالث، صناعةً مستقلّة عن سائر الصناعات مدار الاهتمام فيها على قضايا

(1) نبّه توفيق الزيدي إلى أنّ قراءة الخطاب النقدي القديم في صعوبته. يقول: "إن كان الخطاب النقدي مفتوحا خارجيّا فهو أيضا مفتوح داخليا، فأنت لا تقف فيه فقط على كلام مجرّد في القيمة الفنية للنصّ، بل تُداخل ذلك الأخبار الأدبية سواء أبالنصّ تعلقت أم بصاحبه أم بمتقبّله أم بمحيطه، وكلّ ذلك مفيد للوقوف على المتصوّرات وتحديد الرؤية الجمالية، ولكنّه يشكّل صعوبة كبرى عند رصد المصطلح". (جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص 36).

(2) ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء. تحقيق محمود محمّد شاكر طبعة منقحة القاهرة مطبعة المدني 1974 ج 01 ص 60.

الجودة. فطبيعي أن تكون قضية اللفظ والمعنى، وقد اكتمل تشكّلها، من أبرز تلك القضايا إذ باتت تطرح باعتبارها قضية فنية جمالية كاشفة عن أسس نظرية الشعر عند العرب التي استلهمها النقاد من كلام العلماء على نموذج اللفظ والمعنى في صلته بـ"طريقة العرب". بذا سينجز النقاد خطوتهم التنظيرية في ضوء ما تركه أسلافهم من رصيد منهجي ونقدي مهمّ أتاح لهم، بالإضافة إلى ما أتاح لهم عصرهم من معارف وافدة، توظيف قضية اللفظ والمعنى لخدمة خلفياتهم ورؤاهم الفكرية. وقد زاد هذا التوظيفُ خطوتَهم التنظيرية خصوبة مما انعكس إيجابا على البناء النظري لنظرية الشعر. وأمام ضخامة المدوّنة النقدية وجدنا أن الضرورة المنهجية تقتضي التمييز بين ضربيْن من المؤلَّفات النقدية: مؤلفات قائمة على التنظير وأخرى على التبويب والإحصاء[1]. لذلك انصرف اهتمامنا أساسًا إلى أصحاب المساهمات النظرية دون أن نتأخر في الآن نفسه عن الاستفادة من القيمة الوثائقية لكتب التبويب والإحصاء مثل كتاب الصناعتيْن للعسكري والعمدة لابن رشيق وتحرير التحبير لابن أبي الإصبع المصري وكتاب الطراز ليحيى العلوي إلخ... فكثير مما أورده أصحاب هذه الكتب ومن سار على نهجهم في التأليف النقدي والبلاغي إمّا إعادة لجوانب من مساهمات المنظّرين أو توضيح لبعض من تلك الجوانب. وهو ما وطّأ أمامنا طريق التعامل مع كثير من المسائل النقدية الشائكة على صعيديْ التنظير والتطبيق. وأمام ضخامة المادّة النقدية التنظيرية التي تمتدّ على خمسة قرون من الجاحظ إلى حازم القرطاجنّي قمنا بالتمييز المنهجي بين حلقات ثلاث: حلقة التأسيس وحلقة التأصيل وحلقة الإخصاب. ولم نستند في هذا التمييز إلى اعتبار زمني إذ يوجد في حلقة الإخصاب من النقاد من ينتمي إلى القرن الرابع وفي حلقة التأصيل من ينتمي إلى القرن الخامس. وإنما مستندنا في ذلك التمييز هو الخطاب النقدي ذاته. فلا اختلاف بين الدارسين في ريادة الجاحظ باعتباره مؤسّساً لا في النقد فحسب وإنما في مجالات معرفية عديدة أخرى مما سيأتي الكلام عليه في موضعه. لذلك خصّصْنا فصلا كاملاً للجاحظ وسمناه بقضية اللفظ والمعنى وبيان الشعريّة (مساهمة الجاحظ). وسنعتمد في معالجة القضية موضع الدرس في خطاب الجاحظ المراوحة بين المقاربة الأفقية

---

(1) ميّز عبد القادر المهيري، في مقاله المهمّ عن عبد القاهر الجرجاني، بين كتب التبويب وكتب التنظير.
راجع: عبد القادر المهيري: مساهمة في التعريف بآراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة ص 84-85.

المركوزة على الربط بين مشاغله الدينية والفلسفية والكلامية والاجتماعية والنقدية الجمالية وبين المقاربة العمودية القائمة على الغوص على جوانب القضية وجزئياتها مما يتصل باللفظ وبالمعنى وبالعلاقة بينهما. أما بالنسبة إلى حلقة التأصيل فهي حاضنة للفصل الثاني الذي وسمناه بقضية اللفظ والمعنى وتأصيل نظرية الشعر (مساهمة النقاد العرب). وفيه سنعنى بمساهمات طائفة من النقاد تداولوا على معالجة قضية اللفظ والمعنى. فرأينا من الضرورة المنهجية أن نشقّ مادة مؤلَّفاتهم أفقيًا فلا يكون التركيز على كلّ ناقد على حدة بقدر ما ينبغي أن يكون على التقاط رؤوس المسائل التي رأينا أن نعالجها وفق قسميْن: قسم يتعلّق بخصائص اللفظ والمعنى عامة وقسم آخر يتعلّق باللفظ والمعنى في ضوء قضية التأليف وصولاً إلى استصفاء المفاهيم التي تشكّل النظرية الشعرية في وجهها العربي الأصيل. أما فيما يتصل بحلقة الإخصاب ففي فلكها يجري الفصل الذي وسمناه بقضية اللفظ والمعنى وإخصاب نظريّة الشعر (المؤثّر اليوناني). وفيه نروم التوقّف عند ما طرأ على معالجة قضية اللفظ والمعنى من تحوّل نوعيّ انعكس مباشرة على التنظير للشعر مفهوما ووظائف وسيكون البدء بتفحّص مساهمات الفلاسفة في القضية موضع الدرس ضمن تعاملهم مع التراث اليوناني نقلاً وشرْحًا، لنتفحّص بعد ذلك مساهمات النقاد المتفلسفين ممن تأثّروا بالفكرة اليونانية منهجاً ومضموناً في تدبّر الشعر العربي وقضاياه ومن أبرزها قضية اللفظ والمعنى.

وسنرى أن عماد خطاب النقد الذي يقوم عليه هذا القسم هو التوظيف: توظيف قضية اللفظ والمعنى لخدمة مرجعيّات فكرية وخلفيات نظرية ورؤى مذهبية هي التي أكسبت تلك القضية قيمة نظرية عالية.

بهذه الخطّة العامّة لبحثنا نكون قد رصدنا ثلاثة خطابات: خطاب الفهم وخطاب العلم بالشعر وخطاب النقد. وذلك في ضوء تجربتيْن: تجربة العرب في الفهم انطلاقاً من مستواه العفوي أو العادي ومروراً بمستواه اللغوي القائم على الوصف والتقعيد ووصولا إلى مستواه التأويلي القائم على الاستنباط. وتجربتهم الجمالية بدءًا بالإحساس بالظاهرة الجمالية مع العلماء بالشعر ووصولا إلى تبلورها مع النقاد. والعمود الجامع بين تيْنك التجربتيْن هو قضية اللفظ والمعنى ذات الجانب الهيرمينوطيقي والجانب الجمالي. ومَثَل ذيْنك الجانبيْن في تواصلهما، في الرؤية الجمالية العربية، كَمَثَل الوجه وقفاه أو الجسم وروحه متانةَ صلة وقوّةَ رباط، لأن فلسفة العرب الجمالية قائمة في أساسها على جماليّة

الفهم: L'esthétique de la compréhension وهو ما سنصطلح عليه بجمالية الوضوح: L'esthétique de la clarté ممّا ستفصّل القول فيه في مواضع عديدة من هذا البحث. إن في الكلام على الحدث الشعري: L'acte poétique بمنأى عن حدث الفهم L'acte de compréhension إغفالا لجانب مهمّ من فلسفة العرب الجمالية فضلا عمّا يجسّمه ذلك من قصور منهجيّ قد يحول دون تعرّف نظرية الشعر عند العرب عبر أقوم المسالك. لذلك اخترنا "الحفْر" عن جذور قضية اللفظ والمعنى في معارف تبدو أجنبية عن النقد مثل التفسير والنحو وأصول الفقه، وهو "حفر" سيلاحظ القارىء أنه انتهى بنا إلى إزاحة الركام عن الأصول المتحكّمة في نظرية المعنى عند العرب. وبذلك نكون قد رصدنا المظهر الأول للتشكّل، ثمّ اخترنا "الحفر" عن ذات القضية في خطاب العلم بالشعر بالرغم من "زئبقيّته" المتأتية من شفويّته ومن تناثره بين الكتب والمصنّفات ومن طغيان الخبر فيه على النظر والرواية على الدراية والمحسوس على المجرّد، وسيتضح للقارىء أيضا أننا انتهينا إلى إزاحة الركام عن نموذج للفظ والمعنى في الشعر ومن ثم عن خطوط كبرى لطريقة العرب في قول الشعر وبذلك نكون قد رصدنا المظهر الثاني للتشكّل. إنّ تلك الخطوط الكبرى التي رسمها العلماء بالشعر هي التي اتبعها النقاد من بعدهم في بناء نظرية الشعر العربية وضبط خصائص الرؤية الجمالية ونعني منهم على وجه التحديد النقاد المحافظين الذين عالجوا قضية اللفظ والمعنى ضمن تنظيرهم للظاهرة الشعرية بروح بيانيّة في إطار جدلية مستمرّة بين المفهوم والجميل: Le compréhensible et le beau [1] بقطع النظر عن طابع التوظيف الذي يميّز ذلك التنظير.

إنّ أخْذَنا بمبدإ منهجيّ ـ أشرنا إليه فيما مرّ من هذه المقدّمة ـ يتمثل في التعامل "الأركيولوجي" مع قضية اللفظ والمعنى ـ والذي نهدف من وراء العمل به إلى تعرية الأصول المدفونة لتلك القضية إما في علوم غير النقد أو في خطاب زئبقيّ مضلّل كخطاب العلم بالشعر ـ يحتّم علينا أن يكون منهجنا استقرائياً تحليلياً قائماً على المدارسة "وهو منحى في التراث النقدي يقتضي النظر في النصوص في حدّ ذاتها"[2] إذ "لا سبيل إلى

(1) راجع تفريقا مهمّا لعز الدين إسماعيل بين الجميل The beautiful والجمالي The aesthetic:
عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة. دار الفكر العربي ط 3 1974 ص 14 وما بعدها.

(2) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية ص 11

استنتـاج دون نصّ"[1] وذلك لضمان المراجعة الموضوعية لذلـك التراث والتأصيل الناجع له. ومن ثم لم نعتمد عرض كلام القدماء ولا وصفه ولا تلخيصه على سبيل الاستهلاك المجاني وإنما عوّلنا على استقرائه وتحليله انطلاقا من جداول تمثيليّة منتقاة في إطار توظيفنا لما يُصطلح عليه في الدرس اللساني الحديث بالفَحْص النماذجي L'examen typologique [2]. فلئن تعلّق ذلك الفحص بوصف الألسنة في ضوء وظيفة بعض الخصائص المختارة سلفاً وتصنيفها حسب ما بينها من مظاهر التقارب[3] فإننا نروم التوظيف المنهجي لآلية الفحص النماذجي لرصد الخاصية المهيمِنةLe caractère dominant [4] في خطاب القدماء فلا نختار ممّا قالوا على اللفظ والمعنى إلاّ ماهو نموذجي Typique إمّا لأنه يختصر آراء عالِم أو ناقد في مسألة ما أو لأنه يلقي ضوءًا على جانب مهمّ من تفكيره. لذلك طرحنا جانبا كل الأخبار والأقوال والآراء غير النموذجية ممّا لا يخدم موضوعنا بصفة مباشرة وتوجُّهَنا المنهجيّ العامّ. إنّ التعويل على الجداول التّمثيلية يعود إلى الرغبة في السيطرة على مدوّنة ذات مادة كثيفة فضلاً عن الرغبة في إقامة علاقة مباشرة مع أقوال القدماء. فنثبت منها ما نراه نموذجيّاً مشدودًا برحم ماسّة إلى مفاصل تفكيرهم. لنتصدّى في مرحلة موالية لما أثبتناه بالتحليل والاستنطاق في جدلية مستمرّة بين التفكيك والتركيب "حَفْرًا" عن الأبنية العميقة لكلامهم على اللفظ والمعنى من أجل الوصول إلى رؤيتهم المتحكّمة في فلسفتهم اللغوية والجمالية.

إنّ تعاملنا مع كلام القدماء على المعنى عامّة أو على اللفظ والمعنى تحديداً محكومٌ بتصوّر قائم على تمثّل القضية من صعيدها العامّ إلى صعيدها الخاص: من المعنى/ الشيء[5] إلى المعنى/ العلامة إلى المعنى/ الكلمة في ضوء ثلاث وظائف

---

(1) نفسه ص 39.

(2) J.Dubois (et autres) : Dictionnaire de linguistique p: 500 وأخذنا تعريب Typologique بنماذجيّ عن المسدّي . راجع

A. Mseddi : Dictionnaire de linguistique p: 177.

(3) نفسه ص 500.

"L'examen typologique des langues, ou typologie, a pour fin leur description en fonction de certains caractères choisis préalablement et leur classement selon les affinités..."

(4) نفسه ص 501 : "Ce qui est important, c'est de définir pour chaque langue le caractère dominant"

(5) M. Foucault : les mots et les choses p : 49-50

فقد تكلّم الباحث على كتابة الأشياء: L'écriture des choses وعلى أنّ اللغة عُدّت في فترة من التاريخ -

مركزيّة للكلام: محض التواصل والإقناع والتأثير، والغاية من كلّ ذلك هي إماطة اللثام عن نظرية العرب في الكلام الشعري في إطار ما نراهن عليه من تناول جديد لتلك النظرية ولتجربتهم الجمالية في ضوء منهج تأليفي جامع لا يقتصر النظر من خلاله على ناقد أو نقاد ولا على عصر دون سواه طموحًا إلى تجاوز الخاصّ إلى العامّ من أجل معرفة ما للعرب في تراثهم من "كنوز نظرية" لتقوم بيننا وبينه "جدلية خصبة ولود تُقْصِي الجحْد والمفاخرة الجاهلة وأحكام التفاضل النابعة من عقدة التابع والمتبوع"[1] مساهمة منّا في بناء ثقافة عربيّة قوميّة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

= غير البعيد ممتزجة بصور العالم وقد مثلت جميعها شبكة علامات يمكن لكلّ منها أن يلعب، في علاقته بغيره، دور المضمون أو الشكل ودور السرّ أو العلن. ولم تكن اللغة تُعْتَبر نظاما اعتباطيّا فهي من العالم وإليه لأنّ الأشياء نفسها تضمر أو تظهر لغزها مثل اللغة ولأن الكلمات تقدّم للناس على أنها أشياء تستحقّ أن يفكّوا رموزها. هكذا يتّضح أن الأشياء في الطبيعة تتحوّل إلى دوال كما تتحول الدوال ـ أي الكلمات ـ إلى أشياء. وراجع أيضا كلامه على كيان اللغة: **l'être du langage** ص 57 وما بعدها.

(1) حمادي صمّود : في نظرية الأدب عند العرب ص 08.

القسم الأوّل:

التشكّل الخارجي لقضيّة اللّفظ والمعنى في إطار علم التفسير وعلم النّحو وعلم أصول الفقه

وضع الجزيرة العربية قبل الإسلام:

كانت الجزيرة العربيّة قبل الإسلام مسكن أكثر العرب وكان أكبرُ جزء فيها صحراءَها. يتألف غربها من جزءين: الحجاز شمالاً واليمن جنوباً. وقد سميّ عرب الشمال العدنانيّين أو النزاريّن أو المعدِّيين وعرب الجنوب اليمنيّين أو القحطانيّين[1]. كان أهل الشمال بدوا رحّلا، أمّا أهل الجنوب فحضر يعيشون القرار. إلاّ أنّ البدو هم القسم الغالب. وقد تجلّى احتكاك العرب، في هذا الطّور، بالمدنيّات المجاورة على ثلاثة أصعدة:

1. **الصّعيد التجاري الاقتصادي**: فالتّجارة مع الفرس كانت في يد عرب الحيرة أمّا الرّوم فكانوا يعتمدون على تجارة مكّة[2]. وما من شكّ في أنّ التعامل التجاري يؤدّي، فضلا عن الغنم المادّي، إلى احتكاك ذي أبعـاد لغويّة وثقافيّة وحضاريّة بقطع النّظر عن مبلغ التأثر والتأثير في إطار ذلك الاحتكاك.

2. **الصّعيد السيّاسي الاجتماعي**: وذلك مـن خلال تشكّل مفهـوم (الإمارة) باعتباره يجسّم شكلا مدنيّا من أشكال تنظيم الحياة السياسيّة والاجتماعية بغضّ النّظر عن الأسباب الكامنة وراء بعثه والغايات التي سخّر لخدمتها. فظهرت إمارة الحيرة على تخوم الفرس وإمارة الغساسنة على تخوم الرّومان فوفّر هذا التجاور للعرب فرصة الإفادة من مدنيّة غيرهم من الأمم.

3. **الصّعيد العقائدي الثقافي**: لقد فتح انتشار اليهوديّة والنّصرانيّة في جزيرة العرب سبيل الإفادة من الثّقافة الأجنبيّة فقد عرفت اليهوديّة في جزيرة العرب قبل الإسلام بقرون فاستحكم ظهور هذه الدّيانة في تَيْماء وفي فَدك وفي خيبر وفي وادى القرى وفي يثرب وعمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبي الجزيرة فتهوّد كثير من قبائل اليمن[3]، أمّا

---

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام بيروت دار الكتاب العربي ط11 1975 ص 05

(2) نفسه ص 13

(3) نفسه ص 23-24

النّصرانيّة فقد تسرّبت منها إلى الجزيرة العربيّة فرقتان هما النّساطرة واليعاقبة فانتشرت الفرقة الأولى في الحيرة والثانية في غسّان وسائر قبائل الشام: وقد اعتبرت نجران أهمّ مواطن النّصرانيّة في جزيرة العرب[1].

إنّ كلاً من اليهوديّة والنّصرانية ديانة اقترنت في تشكّلها بالثقافة اليونانيّة ممّا يطرح إمكانيّة التواصل بين اليونان والعرب.

ولكن لِمَ لَمْ تؤدّ هذه الأسباب إلى تمثّل عرب الجزيرة للمدنيّات المجاورة؟

العربي والبداوة:

تجدر الإشارة في البدء إلى أنّ العدد الأكبر من عرب الجزيرة يمثّله البدو الذين لم يكن لهم اتّصال يذكر بمدنيّات الأمم الأخرى بحكم انشغالهم الدّائب بتتبّع مساقط الغيث وانتجاع مواطن الكلإ في صحراء متاه تقسو عليهم أكثر ممّا تحنو وتلين. وهي حال مختلفة تماما عن حال الحضر من عرب الحيرة والغساسنة ممّن كانت حياتهم على صلة بحياة الفرس والرّومان. فهؤلاء، وهم قلّة، أهل تجارة ومدر، وأولئك، وهم كثرة، أهل ضرع ووبر. ولئن كان هؤلاء يدينون بالطّاعة لإمارة تسوس حياتهم على شاكلة ما يجري في الممالك والإمبراطوريّات التي بلغ أهلها درجة عليّة من الرقيّ الإداري والسيّاسي كمملكة الفرس أو إمبراطوريّة الرّوم فإنّ الغالبيّة العظمى من عرب الجزيرة بَدَوْا شداداً لا يدينون بالطّاعة لأحد: «أمّا ناحيتهم الخلقيّة فميل إلى حرّية قلّ أن يحدّها حدّ، ولكن الذي فهموه من الحرّيّة هي الحريّة الشخصيّة لا الاجتماعيّة فهم لا يدينون بالطّاعة لرئيس ولا حاكم»[2].

كما إنّنا لا نعتقد أنّه كان لبعض الدّيانات المنتشرة في جزيرة العرب تأثير ذو خطر في مزاج البدويّ وشعوره إذ غالباً ما يكون ذاك البدويّ شروداً جامح البداوة ينبذ القيد والقاعدة ، لذلك اعتبر ابن خلدون (ت 808 هـ) أنّ نسيان الدّين هو شكل من أشكال العودة إلى البداوة: «. . . بَعُدَ عهدهم بالسّياسة لمّا نَسُوا الدّين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة»[3]. لذلك فإنّ تفاعل البدو في فترة ما قبل الإسلام، مع هذه الدّيانة أوتلك لا

---

(1) نفسه ص 25-26

(2) نفسه ص 38

(3) ابن خلدون: المقدمة . بيروت دار الجيل (دت) ص 168

يمكن أن يتجاوز ردّ الفعل الساذج الذي لا يرتقي إلى استكشاف ما تحمله "اليهوديّة" أو "النصرانيّة" من ثقافة يونانيّة يقتضي تمثّلُها درجةً معيّنة من الرقيّ العقلي لن يتاح للعرب إلاّ في حقب متأخرة من عمــر دولتهم. فلا يمكن والحالة تلك لهؤلاء العرب، البدو في معظمهم، أن يفيدوا من هذه المدنيّـة أو تلك ونحن نجد أكثرهم «أمّيين لا يكتبون ولا يقرأون»[1].

هكذا يبدو الفرق بيّنا بين أُمّة كفارس أو الرّوم تشهد التطوّر المتسارع في جميع مجالات الحياة من اقتصاد واجتماع وإدارة سياسة وثقافة. . . وهو تطوّر مسبوق بمراحل من الإعداد والتراكمات وأمّة أخرى لَمّا تزلْ في طور النّشأة وهو طور البداوة: بداوة التّفكير وبداوة العيش. إنّ غير العربيّ البدويّ يزن أفكاره بميزان العقل ويدمنها درسا وتثبّتا: «إلاّ أنّ كلّ كلام للفرس وكلّ معنى للعجم فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة وعن مشاورة ومعاونـة وعن طول التفكّر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأوّل وزيادة الثالث في علم الثاني حتّى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم. وكلّ شيء للعرب فإنّما هو بديهة وارتجال وكأنّه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة وإنّما هو أن يصرف وهمّه إلى الكلام وإلى زجر يوم الخصام أو حين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حربٍ فما هو إلاّ أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني أرسالا وتنثال عليه الألفاظ انثيالا ثمّ لا يقيّده على نفسه ولا يدْرُسُه أحدا من ولده. وكانوا أمّيين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلّفون»[2]. فيتّضح من خلال هذا الشاهد، على طوله، طريقتان في صناعة الكلام: طريقة مدنيّة متطوّرة تقوم على إعمال العقل وطول التفكّر والإفادة من علوم السّابقين مع الالتجاء إلى الكتابـة، وطـريقة بدويـة عفويّة تقوم على "البديهة" و"الارتجال" و"الإلهام" مفيدا صاحبها ممّا يعيشه في يومه يقدح به خاطره دون دراية بالكتابة ودون أن تكون له القدرة على قراءة ماقال السّابقون. إنّه إبداعُ الفطرة تطغى فيه القريحة على ما سواها. ليست أمّيّة البدويّ إلاّ الفطرة في صفائها والطبع في نقائه. ومثلما تجلّت تلك "البداوة" على مستوى الكلام وقد أدّاه العربيّ الأميّ سهلا أتيّا تتجلّى تلك "البداوة" على مستوى العيش: «هذا وقع للعرب لمّا كان الفتح وملكوا

---

(1) نفسه: ص 463

(2) الجاحظ: البيان والتّبيين . تحقيق عبدالسلام محمّد هارون. بيروت دار الجيل (د ت) ج 3 ص 28

فارسَ والرّومَ واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة فقد حُكي أنّه قدّم لهم المرقّق فكانوا يحسبونه رقاعا وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً»[1].

فهذا البدويّ الذي هتك حُجُبَ المدنيّة على أهلها بدا على غير معرفة بمظاهر حياتهم المتطوّرة إلى حدّ قد يصبح فيه محطّ سخريّة الساخرين وعبثهم فقد قادته بديهته إلى اعتبار "المرقّق رقاعاً" و"الكافور ملحاً".

إنّ بدواة العربيّ على مستوى الكلام وعدم استنامته إلى التفكير وتعويله على البديهة والإلهام وبداوته على مستوى العيش جهلاً منه بأسباب الحضارة، تدلاّن بما لا يدع مجالاً للرّيب، على ما يعيشه من فطرة ـ وهي ما خُلِق عليه الإنسان في الأوّل[2] ـ وعلى حالة الأميّة. فإنّ الأمّيّ فضلا عن كونه لا يكتب فهو الذي ظلّ على ما ولدته أمّه[3]. وتجسّم "الفطرة" و"الأميّة" مفهوم الأوّليّة: أوّليّة نشأة الدّين الجديد في عرب الجزيرة: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[4] فيتضح أن من أبرز غائيّات الدّين الجديد الذي ظهر في جزيرة العرب الخروج بهؤلاء من طور البداوة (الفطرة الأولى / الأميّة/ عدم التعويل على العقل) إلى طور المدنيّة (تعلّم الكتاب/ الحكمة ـ العقل) والسبيل إلى ذلك الهدف الكبير هو تصحيح العقيدة وتأليف هؤلاء القوم الجُفاة على دين واحد يدخلون ـ بالاجتماع عليه ـ مرحلة البناء: «. . . وإنّما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدّلها بصبغة دينيّة تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع النّاس بعضهم عن بعض . . .»[5].

هكذا لا تبدو بداوة العربيّ الذي "يحسب المرقّق رقاعاً" و"الكافور ملحاً" حالةً نقيضًا للحضارة[6] بل هي ممهِّدة لها: «فالبدو أصلٌ للمدن والحَضَر وسابقٌ عليهما لأنّ

---

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 190

(2) ابن منظور: لسان العرب . تصحيح أمين محمّد عبدالوهاب ومحمّد الصّادق العبيدي. بيروت دار إحياء التراث العربي ط 2 1997 . ج 10 ص 286

(3) نفسه: ج 1 ص 220

(4) سورة الجمعة: الآية 02

(5) ابن خلدون: المقدمة ص 168

(6) نلاحظ في بعض كتب الأخبار والأدب نمطيْن بارزيْن في فهم ظاهرة البداوة سواء في مجال حضاري عامّ كتلك المقارنة التي عقدها كسرى عندما وفد عليه بعض العرب بين ما للروم والهند والصّين والتّرك من أفضال والعرب=

أوّلَ مطالب الإنسان الضروريُّ ولا ينتهي إلى الكمال والتّرف إلاّ إذا كان الضروريُّ حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة ولهذا نجد التّمدّن غاية للبدويّ يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مُقترَحِه منها. . . »[1] كذلك الفطرة فهي المرحلـة الطبيعيّة لكلّ اكتساب وتحصيل: «. . . وسببه أنّ النّفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيّئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شرّ قال ﷺ: «كلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَة فأَبواهُ يُهوِّدانه أو يُنَصِّرانِه أو يُمَجِّسَانِه.»[2]. أمّا ظاهرة الأمّيّة فتشكّل مرحلة لما قبل الكتابة: «ثم لمّا جاء المُلْك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة واحتاجت الدّولة إلى الكتابة استعملوا الخطّ وطلبوا صناعته وتَعلُّـمَه وتداولوه»[3].

يتّضح إذن طوران بارزان مرّ بهما عرب الجزيرة قبل الإسلام وبعده: طور عاشه العربُ البدوُ أميّين أقرب ما يكونون إلى الفطرة، متشتّتين كيانًا وعقيدةً وهو طور البداوة،

= الذين لم ير لهم « شيئا من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا ولا حزم ولا قوة » فذكر اختصاص الرّوم بالعمران والدّين واختصاص الهند بالحكمة والطّب والخيرات والصّناعات واختصاص التّرك والخزر بملك يوحّدهم على ترامي بلادهم . ولا يخفى عن منعم النّظر في قول كسرى خطأ المقارنة بين العرب وهم في مرحلة البداوة التي سبقت نشأة حضارتهم واستحكامها وبين أمم أخرى تقادمت على حضارتها أحقاب حتى صارت إلى ما صارت إليه فكسرى هنا يعتبر (البداوة) شنعة في اطار تعصّب واضح على العرب، أو في مجال مخصوص كمجال البلاغة والفصاحة وقد اعتبرهما الجاحظ ميزة العرب الخلّص من البدو ومبعث فخرهم على كلّ الأمم في إطار ردّه على الشعوبيـة: «متى أخذت بيد الشعوبيّ فأدخلته بلاد الأعراب الخلّص ومعدن الفصاحة التامّة ووقفته على شاعر مفلق أو خطيب مصقع علم أنّ الذي قلت هو الحق وأبصر الشاهد عيانا . فهذا فرق ما بيننا وبينهم» فالجاحظ هنا يعتبر فصاحة البدو مفخرة في إطار تعصّب واضح للعرب على أمم لها من أنماط الإبداع ما لم يتح للعرب إضافة إلى أنّه وقع هو الآخر في خطإ المقارنة بين إبداع شفويّ للعرب مرتبط بهم وبواقعهم وينهض على البديهة والارتجال لأنّ المقام مقام مشافهة، وإبداع أمم أخرى ينهض على «طول الفكرة واجتهاد الرأي» لأنّ مقامه هو المكتوب . إنّ "الشفويّ" سابق "للمكتوب" في عمر الحضارات وقد خلط الجاحظ بينهما وقد يكون على وعي بذلك في إطار ردّه على الشعوبيّة .

لقد وجدنا في منهجيّة ابن خلدون التّوجه العلمي إلى تشخيص ظواهر العمران وتتّبعها نشأة وصعودا وانحدارا بقطع النّظر عن العيّنـات التي ينطلق منها ومدى تمثيليّتها لما يضعه من قواعد لعلم العمران البشري . ولا يكاد يختلف دارسان في مساهمات ابن خلدون الجليلة في هذا الباب .

راجع:

* ابن عبدربّه الأندلسي: كتاب العقد الـفريد . شرح أحمد أمين - إبراهيم الأبياري - عبدالسلام هارون بيروت دار الكتاب العربي (دت) ج2 ص 06 - 07

* الجاحظ: البيان والتبيين ج 3 ص 28-29

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 134-135

(2) نفسه ص 135

(3) نفسه ص 465

وطور عاشوا فيه على وقع الدّين الجديد الذي كان حجر انتقالهم إلى طور الحضارة وما استلزمه ذلك من تعلّم للقرآن والحكمة وجمع للكلمة وتوحيد للعقيدة على درب الشروع في بناء الكيان الجديد.

العربي والدين الجديد:

كان على المسلم، وهو حديثُ عهد بالدّين، أن يتعامل مع الكتاب حفظاً وقراءة: «حتّى أضحى همّهم [= جُمّاع القرآن] الأوحد قراءة الكتـــاب والاستماع إليه(...) وذلك ليتمكّنوا من قراءته في الصّلوات المكتوبة ليلاً أو نهاراً سرّاً أو جهراً وفي النّوافل التي يتطوّعون بها»[1] وازدادت الحاجة إلى تعلّم القرآن يوما بعد يوم: «فكان الرّجل إذا هاجر دفعه النبيّ ﷺ إلى رجل من الصحابة يعلّمه القرآن»[2] ثمّ تطوّر التّعامل مع القرآن من شكل القراءة والإقراء إلى شكل الجمع والكتابة فاتّخذ النبيّ كُتّابا للوحي وأصبحت الحاجة ملّحة إلى من يعرف الكتابة: «وقد ورد أنّه في غزوة بدر «كان فداء بعض الأسرى الذين يكتبون أن يعلّموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة»[3] ثمّ كثرت القراءة والكتابة مع تقادم الأيّام وأصبحت الأميّة تزول شيئاً فشيئاً إلى الضّمور والحسور لأنّ عدد المسلمين يتنامى وعمرانهم يتّسع بحكم الفتوحات: «أضف إلى ذلك أنّ الفتح الإسلامي استتبع الحضارة فبُنِيت في عهد عثمان ومَن بعده الدّور والقصور وشُيّدت بالكلس وجُعلت أبوابها من الساج واقتنى كثير من الصّحابة الأموال والجنان والعيون كالزبير بن العوّام وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقّاص والمقداد، وهذا من غير شكّ يستتبع رقيّ الصّناعة ومنها الكتابة»[4] وقد قال ابن خلدون إنّ الكتابة «تابعة للعمران»[5] وهكذا باتت وسيلة العرب في حفظ ما حصّلوه من معارف ومأثورات تهمّ دينهم ودنياهم. وما من شكّ في أنّ ذلك التطّور اقترن بتطوّر في ذهنيّة المسلم ودرجة وعيه العقلي لا سيّما وأنّ القرآن يحثّه على النّظر واستخلاص العبر[6] سواء بتأمّل المخلوقات للوقوف على عظمة

---

(1) صبحي الصّالح: مباحث في علوم القرآن بيروت دار العلم للملايين ط 19 1996 ص 67 – 68
(2) نفسه
(3) أحمد أمين: فجر الإسلام ص 142
(4) نفسه ص 143
(5) ابن خلدون: المقدمة ص 463
(6) ـ سورة الطارق، الآية 5: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾

الخالق أو باستيعاب ما يروى في القرآن من قصص الأنبياء والرّسل لاستخلاص العبر أو بالتعرّف على الأمم الغابرة التي ذكرها الكتاب، وقد أتاحت مثل هذه المضامين للمسلم اطّلاعاً متعدّد الجوانب ساهم بجلاء في إخصاب معارفه وصقل عقله وتقويم تفكيره.

كان العربيّ يعيش متوحّداً لا حاضن له سوى خلاء الصّحراء فأمسى بين ظهراني مجتمع ينمو عدداً مع الأيّام وبدأت تـشعّ عليه شمس المدنية وأنوار العمران. فحصل الاحتكاك بين ذلك العربيّ وغيره من العرب ومَن سواهم، فاقتضى منه الواقع الاجتماعيّ الجديد أن يكسر طوق الفطرة والأميّة ولو إلى حدّ باتّجاه الاكتساب التدريجي لصنوف المهارات والمعارف فأصاب التحوّلُ ـ وإن كان ذلك على مراحل ـ طريقةَ فهمه للعالم والأشياء إذ لم يَعُدْ كلُّ تفكيره ارتجالاً كما لم يعد يصدر عن البداهة في كلّ ما "ينظر" و"يتدبّر" و"يعتبر".

إنّ التحول من طور البداوة والفُرْقة إلى طور المدنية والحضارة والاجتماع أفرز تحولا في معارف العرب التي ارتقت بتدرّج من مجرّد المعرفة البسيطة بالنّجوم والأنواء والأمم الماضية والطبّ القائم على التجربة والعيافة أو الزّجر والطيرة والاستقسام بالأزلام والكهانة وخطّ الرّمل[1] إلى الشروع في طرح أسئلة تتّصل بدينهم من خلال استفسار النبيّ ﷺ عمّا أشكل عليهم من آي القرآن باعتباره مصدر التفسير قولا ـ من خلال بيانه لمعاني ألفاظ القرآن للمسلمين[2] ـ وعملا بأدائه النموذجي للعبادات والفرائض و تطبيقه لحدود الشرع الأخرى . وقد نحا الصحابة والتابعون المنحى نفسه في التعامل مع آي القرآن . فكيف تجلّى التركيز على المعنى في تفسير النبيّ، والصحابة والتابعين من بعده؟

وما هي دلالة ذلك التركيز في هذه المرحلة بالذات؟

= - سورة النّازعات، الآية 26 ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾

(1) راجع: محمّد مصطفى شلبي: المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكيّة والعقود فيه . . بيروت دار النهضة العربيّة ط 2 1985 ص 39-40-41: «وهذه العلوم عرفوها بالتجربة ممّا يتلاءم مع حياتهم البدويّة وقد كان منها الصحيح الذي جاء القرآن مقرّرا له والفاسد الذي أبطله وشدّد النّكير على من أخذ به ـ».

(2) سورة النّحل الآية 44: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

الفصل الأوّل:

المعنى في تفسير النّبي والصّحابة والتّابعين

لم يكد الزوج لفظ/ معنى يتشكل من خلال تفسير النبيّ والصحابة والتابعين إلا على مستوى طرفه الثاني: المعنى نظراً للطابع العفوي التلقائي الذي ميّز تعامل المسلمين مع القرآن في هذا الطور في إطار ما اصطلحنا عليه بالنهج العفوي في البحث عن المعنى: Méthode de recherche spontanée بالتعبير الهيرمينوطيقي المعاصر. فكانت الغلبة للتفسير المَقْصدي حيث يكون المعنى هو المطلوب أكثر من غيره. لذلك فإن ما سنراه في هذا الفصل من تفسير لن يخرج عن حدود فهم النص. و لما كانت مهمة فهم النص تتوجه أساسا إلى معناه(1) انعقد الاهتمام في هذا اللون من التفسير على "إدراك المستوى الأول اللغوي الظاهر المتبادر إلى الذهن من النص"(2) تقيُّدا بمعنى مباشر: Un sens immédiat (3).

(1) الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج - التأويل - الإعجاز . تونس دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع صفاقس ط1 1998 ص 25.

(2) نفسه ص 26

(3) Paul Ricoeur:De l'interprétation: P 17

— 1 —

المعنى في تفسير النبيّ ﷺ

طبيعي أن يكون النبي ﷺ الذي تلقّى الوحي أدرى من سواه بمعاني القرآن لذلك كان أوّلَ مفسِّر لآياته يبيِّن معانيَها للناس: «فالرسول متقبِّل للوحي و مبلِّغ له و سائل عنه و مسؤول في حركة دائمة صاعدة نازلة بين عالم الله وعالم البشر»[1] وقد اتخذ التفسير لدى النبيّ منحييْن: منحى عمليّاً يجسمه التفسير بالفعل ومنحى قوليّاً يجسِّمه التفسير بالقول:

أ. التّفسير بالفعل:

إنّ قيام النبيّ بأداء العبادات والفرائض وبتنفيذ أحكام الشرع على مرأى من المسلمين يعدّ بمثابة التفسير العملي لما ورد مجملا في بعض الآيات[2]:

السورة/ الآية	التفسير العملي
الإسراء: الآية 78: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	قيام النبيّ بالصلاة واتّباع المسلمين له في ذلك
البقرة: الآية 196: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾	حجّ النبيّ وعمرته
المائدة: الآية 38: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾	قطع يد السارق من الكوع
المائدة: الآية 06: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾	تيمّم إلى المرفقين

(1) الهادي الجطلاوي قضايا اللغة في كتب التفسير ص 41

(2) راجع: عبدالسلام أبو ناجي: أصول الفقه. ليبيا منشورات الجامعة المفتوحة ط2 1995 ص 208

ب. التفسير بالقول[1]

ويقوم على رصد الرسول لمقاصد القول دون اهتمام بارز بكيفيات القول:

المثال	السورة/ الآية	طريقة التفسير	التّفسير
1	النساء/ 29: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾	تكرار المعنى وتأكيده	قوله ﷺ: « لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلاّ بطيبٍ مِنْ نفسِه»
2	البقرة/ 187: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾	توضيح ما أشكل من المعنى (فكّ المجاز)	فقد فسّر الرّسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه الخيط الأبيض ببياض النهار والخيط الأسود بسواد اللّيل
3	المائدة/ 89: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾	تقييد المعنى	«تقييده ﷺ الثلاثة الأيّام الواردة في قوله ـ جلّ شأنه (فصيام ثلاثة أيّام) بالمتتابعة»
4	البقرة/ 180: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾	نسخ المعنى	ـ «وقد تأتي السنّة لرفع حكم أو بيان انتهاء حكم ثابت بالقرآن الكريم. وذلك كما في قوله ﷺ: «لا وصيّة لوارث» فإنّ هذا الحديث الشريف ناسخ لحكم الوصيّة للوارث الثابت بقوله تعالى: (الآية).

(1) عبدالسلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 225- 226- 227

5	الأنعام/ 82 :	﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ .	تحديد المقصود من المعاني	ـ «فقالوا أيّنالم يظلم نفسه! ففسره النبيّ ﷺ بالشرك واستدلّ عليه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾(1)»(2)
6	النساء/ 11 :	﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ . . . ﴾ إلخ الآية	تحديد الحكم الشرعي	ـ «من ذلك مارواه أصحاب السّنن عن جابر بن عبدالله قال : جاءت امرأة سعدبن الرّبيع إلى رسول الله بابنتيها من سعد، فقالت : يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع قتل أبوهما معك في أحد شهيدا وأنّ عمّهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلاّ بمال، فقال : يقضي الله في ذلك» فنزلت آية الميراث فأرسل رسول الله إلى عمّهما فقال : أعط ابنتي سعد الثلثين وأمّهما الثمن وما بقي فهو لك»(3)

(1) سورة لقمان الآية 13

(2) الزّركشي : البرهان في علوم القرآن . تحقيق محمّد الفضل إبراهيم بيروت دار المعرفة للطباعة والنشر ط 2 (دت) ج 1ص14-15

(3) محمّد مصطفى شلبي : المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص 74-75 الهامش / 01

ما من شكّ في أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم يمثّل رمز الرسالة ومصدر أسرارها فهو الواسطة بين اللّه والعباد يُبيّن لهم التّنزيل سواء من جهة التفسير العملي وهنا يكتسب التّفسير معنى التطبيق. وخيرُ مَن يطّبق هو الرسول يُتّسَى به في كلّ صغيرة وكبيرة: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾(1) أو من جهة التفسير القولي ـ وهو الجانب الذي يعنينا أساساً ـ فإنّ النبيّ يتعامل مع ألفاظ القرآن ومعانيه ليكشف للمسلمين ـ وهم حديثوعهد بالدّين ـ أسرار التشريع عن طريق ضربيْن من اللّفظ: لفظ مشترك عامّ ذي دلالة ظنيّة ولفظ خاصّ ذي دلالة قطعيّة على حدّ تعبير علماء الأصول.

أ ـ اللّفظ المشترك:

ويتّضح ذلك من خلال المثال (5) (الأنعام/ 82) فالنّبي طرح في تفسيره مسألة لغويّة تتّصل بمعنى كلمة (ظُلْم) وقد بدت لفظاً مشتركاً يتّسع لمعنييْ الجَوْر والشِّرك. ودون أن نفصّل القول في اللّفظ المشترك ودلالته الظنيّة فإنّنا نكتفي في هذه المرحلة من التمهيد لقضيّتنا بتأكيد أنّ العرب عاشوا منذ بدء التّنزيل معضلة الفهم وحيرة السؤال عن المعنى: فاللفظ الواحد يحتمل أكثر من معنى، وقد اتّضح من خلال الآية التي فسّر فيها النبيّ كلمة (ظُلم) أنّه لا يمكن تعرّف المعنى المقصود إلاّ بالاحتكام إلى سياق القرآن من خلال الاستشهاد على الآية بآية أخرى فالقرآن يفسّر بعضه بعضاً، ومن خلال العلاقة الخلافيّة القائمة بين (الإيمان) و(الظّلم) بمعنى (الشِّرك) مثلما تكشف عن ذلك القراءة الأفقيّة للآية عن طريق تفحّص معنى اللّفظة توزيعا ممّا يفضي إلى الوقوف على معنى شرعي عقائدي (= الشّرك) وتفحّص معنى اللّفظة جدولا ممّا يفضي إلى الوقوف على معنى لغوي للظّلم بمعنى «الجَوْر ومجاوزة الحدّ»(2).

إنّ بعضا من الصّحابة فهموا الكلمة (ظُلم) فهما لغويّا معزولا عن السّياق الأكبر ممثّلا في وجود آية قرآنيّة أخرى تبوح عبارتها القاطعة بأنّ (الشِّرك) هو (الظُّلم) وعن السّياق الأصغر ممثّلا في الآية 82 من سورة الأنعام والتي تحتضن كلمة (ظلم) في صلة وشيجة بكلمة (إيمان). قد يكون المعنى اللّغوي مُعينا على ترسّم المعنى الشرعي لكنّ الوقوف عنده لا يقود إلى إدراك مقصد الشارع. وهنا تطرح قضيّة المعنى في صلته بالقصد أو المراد أو المغزى.

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 21

(2) ابن منظور: لسان العرب ج 8 ص 263

ب ـ اللّفظ الخاصّ:

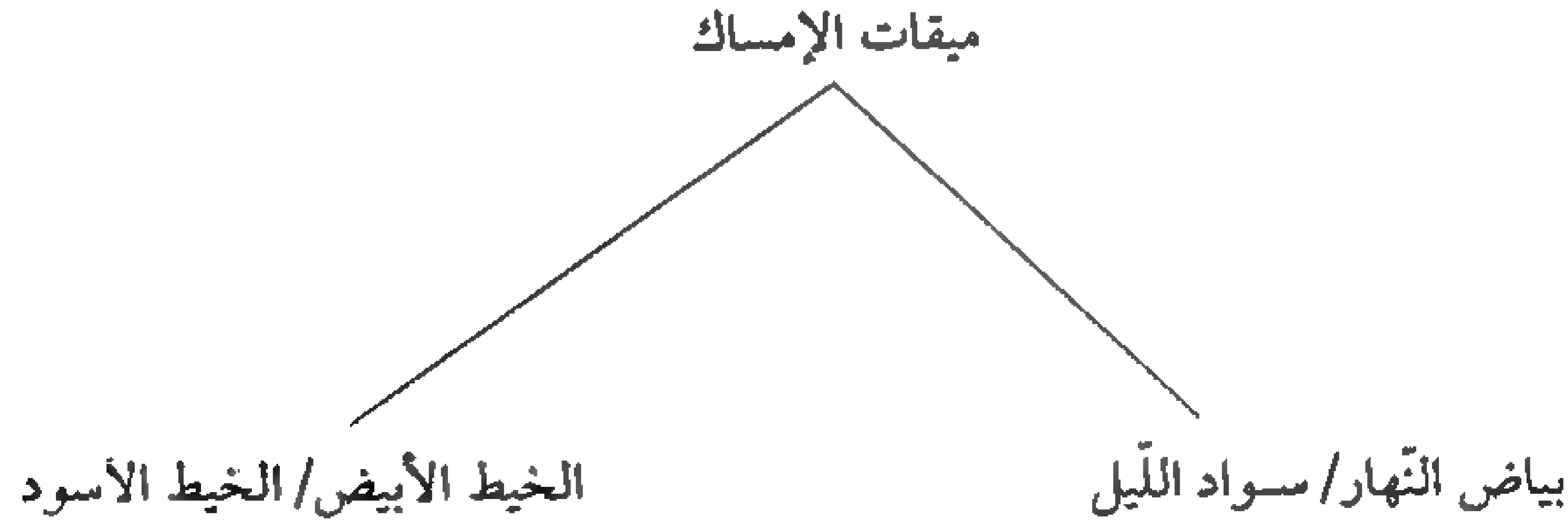
إنّ الأمثلة (1) و(2) و(3) و(4) و(6) تطرح مسائل تشريعيّة عمليّة يتقاطع فيها ما هو فرديّ يتمثّل في ما يؤدّيه المسلم من فرائض كفريضة الصّيام مثلاً، وما هو اجتماعيّ موصول بالمعاملات الماليّة كالتعامل المالي بين المسلمين وفق الحلال والحرام وكعدم جواز وصيّة الوارث وكتوزيع الميراث وفق حصص مقرّرة. وتنهض تفسيرات النبيّ للآيات المتضمّنة لكلّ هذه الأحكام الشرعيّة العمليّة على أربع حلقات متّصلة فيما بينها توكيداً وإبرازاً وتعديلا ونسْخا.

1. توكيد المعنى:

يتجلّى ذلك من خلال المثال (1) فحديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يتنزّل منزلة الدّاعم لمعنى الآية 29 من سورة النّساء. فالشبّه قويّ بين نصّيْن نهضا تركيبًا على الاستثناء ومعنًى على (النّهي عن أكل الأموال بالباطل). إنّ العلاقة بين الآية والحديث قوامُها المحاكاة بنيةً ودلالةً.

2. إبراز المعنى:

يتضح ذلك من المثال (2) فالآية 187 من سورة البقرة تأسّس معناها على المجاز فتحاضن فيها بُعدان: بعد حقيقي وبعد تمثيلي:



وتمثّل تفسير النبيّ في ردّ حركة المعنى باتّجاه (الحقيقة):

الخيط الأبيض ← بياض النّهار

الخيط الأسود ← سواد اللّيل

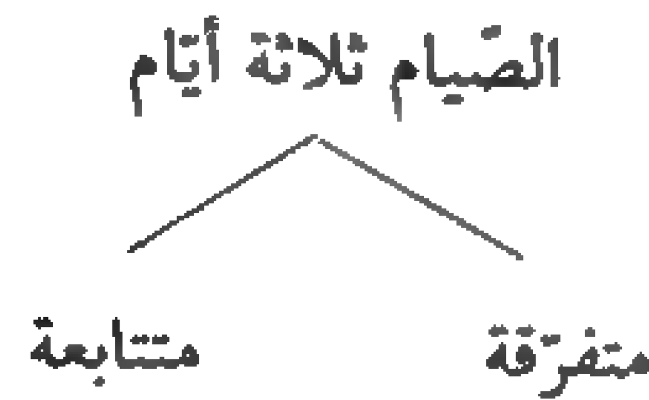
وكان ذلك على نحو من التفسير الفنّي الذي يسير فيه المفسّر نحو حلّ الصّورة المجازيّة بتفكيك اللّفظ الذي استعير واستعمل في غير ما جعل له أصلاً (خيط أبيض/ خيط أسود) وتعويضه باللّفظ الذي تواضع النّاس على استعماله كتواضعهم على وصل البياض بالنّهار والسّواد باللّيل. بذا يقع صرف المعنى عن الاستعمال الطارىء (المجاز) إلى الاستعمال الأصلي (الحقيقة). إنّ هذا التفسير للمعنى من خلال صَرْفِه عن الاستعمال الطّارىء (المجاز) إلى الاستعمال الأصلي (الحقيقة) سيلقى من المفسّرين أكبر العناية وأقصى الاحتفاء لا سيما عند من سيُعنَون بالجانب اللغوي والبلاغي استشرافا للمعنى.

3. تعديل المعنى:

ويتجلّى ذلك من خلال تقييد المعنى لغويّا وتقييده شرعيّاً.

أ ـ التّقييد اللّغوي للمعنى:

وذلك من خلال المثال (3): الآية 89 من سورة المائدة فقد أقام النبيّ علاقة تركيبيّة بين موصوف هو (أيّام) وصفة هي (متتابعة) فيكون بذلك قد عدَل باللّفظ عن العموميّة والاشتراك من خلال إمكانيّة الدّلالة على معنييْن:



إلى الخصوصيّة، وأداة التّخصيص هنا لغويّة تمثّلت في الصّفة (متتابعة) فصار اللّفظ أحاديّ المعنى ونفى المفسّر بذلك كلّ دلالة مصاحِبة .

ب ـ التّقييد الشرعي للمعنى:

وذلك من خلال المثال (6): الآية 11 من سورة النّساء فالتقييد في هذا الصّدد ليس لغويّاً وإنّما هو عُرْفيّ على صلة بالسائد من المعاملات ذات العلاقة بالميراث: ميراث الأنثى تحديداً. إنّ النبيّ انطلق من الواقع العيني التجريبيّ (ابنتا سعد بن الربيع وأخْذ عمّهما لمالِهما) ولمّا كان القرآن في تلك المرحلة من الرّسالة ينزل عليه نجوما لم

يكن لديه جواب شاف يفضّ به إشكالا تشريعيّا كهذا. فكان نزول الآية بلفظ ومعنى قاطعيْن. فعلى ذلك النحو قيّد الميراث في إطار جدليّة ظاهرة بين القرآن والواقع. إنّ التفسير معقود ضمن حركتيْن متعاكستيْن: حركة من الواقع في اتّجاه النّص عندما يظهر إشكال تشريعيّ يبحث أصحابه عن إجابة قطعيّة في نص لا مصدر له سوى الرّسول. وحركة من النّص في اتّجاه الواقع عندما يعلن النّص عن تعاليم ومضامين جديدة سواء أتعلّقت بالعقيدة أم بالعبادات أم بالمعاملات أم بما سواها من جوانب الحياة الأخرى.

فعلى قدر درجة اللّفظ من العموميّة والخصوصيّة يكون المعنى وسطاً يتجاذبه الظّن والقطع.

4. نسْخ المعنى:

ويتجلى ذلك من خلال المثال (4) الآية 180 من سورة البقرة. إنّ ما يعنينا من نسخ المعنى بمعنى آخر ضمن ما يعرف بالناسخ والمنسوخ هو العلاقة بين المعنى والمعنى ائتلافا واختلافا وما يستتبعه ذلك من تماثل أو تباين على مستوى اللّفظ. إنّ التفسير في هذا المثال هو تفسير بالضّدّ أي لا يمكن فهم معنى الحديث (لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ) إلاّ بناءً على معنى الآية المذكورة (إمكانيّة وصيّة الولد مثلاً لوالده وللأقرب) لينكشف بذلك الحكم الشرعي الجديد، وإن كنّا نعتبر من زاوية المعنى اللّغوي الانتقال من الألفاظ القائمة على الإثبات في الآية إلى ألفاظ قائمة على النّفي في الحديث شكلاً فنيّاً من أشكال العدول نحو الحكم الشرعيّ تأكيداً لما سبق أن ألمعنا إليه من أنّ المعنى اللّغوي هو السّبيل إلى استنباط المعنى الشرعي.

ج. الحضور الجنينيّ للّفظ والمعنى في تفسير النبيّ:

يتّضح من خلال النُّبَذ التي عرضنا من تفسير النبيّ أنه لم يكد يحضر من الزّوج لفظ/معنى إلا المعنى وهو حضور جنيني موصول بمرحلة التّشكّل الأولى التي ارتبطت بإقامة أوّل جسر للتفاعل مع معاني القرآن جسّمه النبيّ إفهاما وتجلّى مع مَنْ نزل فيهم القرآن من المسلمين فهماً وتقبّلاً. ولم يخرج ذلك الجسر الأوّل من التّفاعل مع القرآن عن نطاق التّفسير الذي اكتسى طابعاً عمليّاً من خلال أفعال الرّسول وطابعاً قوليّاً ظلّ بسيطاً محدوداً لم يتجاوز ما أمكن تثبيته من أحكام شرعيّة اقتضتها مرحلة النّشأة أو ما أمكن بيانه على نحو ضمنيّ وعفوي من فروق بين اللّفظ الخاص واللّفظ العامّ والانتقال

بدلالة هذه الآية أو تلك من الظّن إلى القطع أو تكرار معنى في آية وتأكيده بلفظ أوضح مبسّط أو الإشارة العارضة إلى صورة مجازيّة كشفا للمعنى وذلك في إطار الوظيفة العامّة التي تضطلع بها السّنة وهي وظيفة الشرح والتّبيين والتّأكيد للقرآن: «وهي (= السنّة) بالنسبة إليه (= القرآن) شارحة ومبيّنة ومؤكّدة»[1]. إنّ تركيز الاهتمام على المعنى تحديداً في خطاب التفسير النبويّ يرجع في نظرنا إلى ثلاثة أسباب رئيسيّة:

أ ـ الدّين في طور الانبعاث:

كان النّبيّ يفسّر القرآن في الوقت الذي ينزل فيه الوحي تباعا. ولمّا تزامن التفسير والتّنزيل وقع الاقتصار على تبيين ما هو ضروريّ وتقديم الأهمّ على المهمّ مما كان المسلم في حاجة إليه ليثبّت عقيدته ويدعّم إيمانه ويؤدّي فرائضه ويقوم بما لا يخرج فيه عن تعاليم الدّين الجديد الذي استغرق اكتماله فترة من الزّمن قُدّرت بحوالي عشرين عاما[2].

ب ـ آثار البداوة في المسلمين:

ما زال المسلمون حديثي عهد بطور الحضارة إذ كانوا بالأمس القريب بدوًا أميّين على الفطرة لا يقرؤون ولا يكتبون لم يتجاوز اطّلاعهم معارف من وحي التجارب حول النجوم والأنواء والكهانة وخطّ الرّمل... فكيف لهؤلاء في بساطة تفكيرهم وسذاجة معارفهم أن يتصدّوا بالفهم الثاقب لنصّ في قوّة معاني القرآن وأبعاده. فمن الطبيعيّ أن يكون تفسير النبيّ على قدر فهم هؤلاء ودرجة نضجهم العقليّ ولعلّ نزول القرآن نجوما أريد منه تمكين المسلمين من استيعابه على مراحل: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾[3] وهو مكث يساعد المسلم على اجتياز معضلة الفهم ولو بالالتجاء الدّائم إلى الرّسول.

إنّ هذه المرحلة هي مرحلةُ تأسيسٍ للعقيدة وتوطينٍ لنفوسٍ قد تحنّ إلى حياة ولّت على الإيمان ومواصلة نهج الدّين الجديد.

ج ـ استبعاد التأويل:

استبعد التأويل في هذه المرحلة الحسّاسة من عمر الرّسالة المحمّديّة: روي عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس أنّ النبّي ﷺ قال: «مَنْ قَالَ فِي القرآنِ برأْيِه فلْيتبوّأ مقعدَه مِن

(1) محمّد مصطفى شلبي: المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي ص 238
(2) صبحي الصّالح: مباحث في علوم القران ص 50
(3) الإسراء: الآية 106

النَّارِ»[1]. ويرجع هذا في نظرنا إلى ما كنّا ذكرناه عن حداثة عهد المسلمين الأمـيّين بالقراءة والكتابة وقضايا الفهم . ولمّا كانوا على تلك الحال كان القول بالرأي في القرآن، عندهم، طريقا ذا مكاره غير مأمون المسير. لذلك نهاهم عنه الرّسول خشية الوقوع في مزالق الفهم وما أخطرها، في تلك المرحلة من التّشكل، على دين ما زال وليداً لمّا يحقّق من الانتشار ما يضمن به الاستمرار: «قال أبو بكر الصّديق: أيُّ أرض تقلّني وأيُّ سماء تُظِلّني إذا قلت في القرآن برأيي أو بما لا أعلم؟»[2]. هكذا كان التفسير مهمّة الرسول وحده أمّا غيره من الصّحابة فلم يكن لهم إلاّ ثواب الرّواية عنه ممّا شهدوه وسمعوه بكلّ ثقة واحتراز اللّهم إلاّ ما استدعى منهم مزيداً من التّبيين سواء أتعلّق ذلك بالقرآن أم بالسّنّة.

إن ما عرضنا له، من خلال تفسير النبيّ، عن اللفظ من حيث عموميّته وخصوصيته و من حيث دلالته المعجميّة أو المجازيّة لا يكاد يتجاوز الأمر العارض لأن مدار التفسير هو المعنى الذي يراد فهمه في إطار نُزوع عَجُول إلى محاصرة مقاصد القول القرآني. فحرْص النبي على الوظيفة الإفهامية متأتٍّ من حرص المتقبل على الفهم. والمعنى الذي يقع إفهامه وفهمه كامن في النص: "والطريف في شرح النص الديني أن المعنى المطلوب يجب أن لا يكون إلا المعنى الذي أراده الله صاحب الكلام"[3]. إن تفسير النبي للقرآن كان في معظمه استجابة لحاجة المسلم إلى الفهم سواء عن طريق التفسير العملي أم القولي. ولم يكن التفسير القولي ليرتقي إلى درجة التفسير اللّغوي: "والمقصود بالتفسير اللّغوي أن يكون للشارح اهتمام بلغة النص وصناعته قصد العبور إلى دلالته"[4]. فالرسول لم يكن في حاجة إلى اعتماد اللفظ لتوضيح المعنى بل كان يلقّن المسلمين المعنى تلقينا وكان هؤلاء يستوعبون ما يلقنهم إياه قانعين، لأنّ المعنى الذي يفسَّر لهم نابع عن سلطة دينية ولغوية يمثلها النبي الذي يستمد شرعية تفسيره من السماء لا مما تبيحه قواعد اللفظ التي يجري عليها كلام العرب/ البشر. فشرح الرسول "في منزلة بين المنزلتيْن: بين سماء الله و لغة البشر. ولعل الأمر لن يكون كذلك بعد وفاته"[5].

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن مصر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط2 1954 ج1 ص 34

(2) نفسه ص 35

(3) الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير ص 33

(4) نفسه ص 43

(5) نفسه ص44

— 2 —

المعنى في تفسير الصّحابة والتّابعين

لقد كانت مساهمات النبيّ في مجال التّفسير محكومة باحتياج المسلمين إليها احتياجاً ملحّاً فيما تعلّق بتوطين نفوسهم على الإيمان وحُسن استيعاب الدّين الجديد في أبعاده التشريعيّة المختلفة. كما كان على المسلم لا سيّما في المرحلة الأولى من انبعاث الدين أن يوظّف ذلك الاستيعاب لخدمة الدّعوة ونشر تعاليم الإسلام. وسواء طلب المسلم فقه الدّين لنفسه وترسيخ عقيدته أو طلبه للنّجاح في دعوة غيره فهو في الحالتين مدعوّ إلى أن يَفهم مليّاً ما يقرأ من القرآن أي أن يهتم أساساً بالمعنى، فقد رُوي عن ابن مسعود قوله: «كان الرّجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهنّ حتّى يعرف معانيهنّ والعمل بهنّ»[1]. ويروى عن ابن عبّاس أنّه لمّا استعمله عليٌّ علَى الحجّ «خطب النّاس خطبة لو سمعها التُّرك والرّوم لأسلموا. ثمّ قرأ عليهم سورة النّور فجعل يفسّرها»[2]. كما نقل عن سعيد بن جبير قوله: «من قرأ القرآن ثمّ لم يفسّره كان كالأعمى أو كان كالأعرابيّ»[3].

تتّضح أهميّة التّفسير لدى الصّحابة والتابعين على صعيدَيْن بارزيْن:

* صعيد الفرد المسلم المطالَب بتجاوز مجرّد القراءة إلى فهم المعاني خدمة للجانب العقائدي ذي الصلة بإيمانه وللجانب التشريعي العملي ذي الصّلة بأفعاله.

* صعيد العلاقة بين المسلم وغيره وما لذلك من صلة بمهمّة الدّعوة إلى الدّين الجديد. فالمسلم يعرّف بالرسالة الجديدة من خلال إبراز معاني الكتاب عن طريق فقه التّفسير.

إنّ جهاد المسلم حيال نفسه وحيال غيره قائم على التّعامل مع معاني القرآن فهماً وإفهاماً. وكان النبيّ قد اضطلع بفهم القرآن وإفهامه ولم يكن هناك لجوء إلى غيره في

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج 1 ص 35
(2) نفسه: ص 36
(3) نفسه

تفسير القرآن، وقد استرعى انتباهَنا من خلال أمثلة ممّا أُثر عنه في التفسير، تركيزه على المعنى لعدم احتياجه إلى الأدلة من اللفظ للأسباب التي ذكرنا. لذلك كانت مباشرة التفسير من خلال العناية بالمعنى مباشرة عفويّة نفعيّة إطارُها الفهم: فهم ما له صلة بالعقائديّ والأخلاقيّ التهذيبيّ والتشريعيّ الفقهيّ وهي مجالات سيكون لها من التباين ما سيجعل الحدود بينها أكثر جلاء في مراحل لاحقة شهدت خلالها العلوم الشرعيّة تطوّراً بارزاً[1]. إنّنا سنعمد في هذا المستوى من عملنا إلى الوقوف عند نُبَذ من تفسير بعض الصّحابة والتّابعين علّنا نستشرف منعطفات أخرى في تعاملهم مع المعنى:

المثال	المصدر	السورة ـ عدد الآية	التـفـسـيـر	المفسّر
1	تفسير ابن كثير[2] ج1/ 209	البقرة/ الآية 83: ﴿... وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ...﴾	«وحكي عن أبيّ وابن مسعود أنهما قرآها (لاَ تَعْبُدُوا إلاَ ٱللَّه) ونقل هذا التوجيه القرطبيّ في تفسيره عن سيبويه. قال: واختاره الكسائي والفرّاء...»	أبيّ بن كعب وابن مسعود (صحابيان)
2	نفسه ج1/ 453	البقرة/ الآية 219: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ...﴾	«... عن ابن عبّاس (...) قال: ما يفضل عن أهلك (...) قالوا في قوله (قُلِ العَفْوَ) يعني الفضل»	ابن عبّاس (صحابيّ) وجمع من التابعين

(1) مصطفى محمد شلبي: المدخل في التّعريف بالفقه الاسلامي ص 29: «فالشريعة الإسلامية أو الإسلام مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه. وهي تنقسم الى ثلاثة أقسام: 1 - ما يتعلّق بالعقائد الأساسيّة كالأحكام المتعلقة بذات الله وصفاته وبالإيمان به وبرُسُله وكتُبه واليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء وقد تكفّل بهذا النّوع علم الكلام 2 - ما يتعلّق بتهذيب النفوس وإصلاحها كالأحكام المبيّنة للفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان كالصّدق والأمانة والوفاء بالعهد والشجاعة والإيثار والتواضع (...) وما إلى ذلك ممّا تكفل به علم الأخلاق. 3 - ما يتعلّق ببيان أعمال النّاس وتنظيم علاقاتهم بخالقهم كأحكام الصّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ وتنظيم علاقات بعضهم ببعض كأحكام البيوع والهبة والإجارة والرّهن والزواج والطلاق وغيرها. وقد انفرد بهذا النوع علم خاصّ يُسمّى علم الفقه.»

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم بيروت دار الأندلس للطّباعة والنشر ط1 1966.

3	نفسه ج2/168	آل عمران/ الآية 181: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ..﴾ إلخ	«قال سعيد بن جبير عن ابن عبّاس: لما نزل قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾[1] قالت اليهود: يا محمّد افتقر ربّك فسأل عباده القرض؟ فأنزل الله (لقد سمع الله قول الذين . . . إلخ الآية). . .	ابن عبّاس/ سعيد بن جبير (من التابعين)
4	نفسه ج2/211-212-213	النساء/ الآية 11: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ . . .﴾ إلخ	«. . . عن ابن عبّاس قال: كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحبّ فجعل للذّكر مثل حظّ الأنثيين وجعل للأبوين لكلّ واحد منهما السُّدُس والثُّلُث وجعل للزوجة الثُّمن والرُّبع وللزوج الشّطر والرّبع. . .» (ويذكر ابن كثير أخبارا أخرى متّصلة بسبب نزول الآية)	ابن عبّاس
5	نفسه ج: 2/ 393_394	النساء/ الآية116 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ..﴾	«. . .عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: ما في القرآن آية أحبّ إليّ من هذه الآية (. . .) ثم قال: هذا حسن غريب. . .»	عليّ رضي الله عنه
6	نفسه ج3/ 78	الأنعام/ الآية 108: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ. . .﴾	«وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: كان المسلمون يسبّون أصنام الكفّار فيسبّ الكفار الله عدوا بغير علم فأنزل الله (الآية)»	قتادة (من التابعين)

(1) البقرة: الآية 245.

7	نفسه ج3/79 -81	الأنعـــام/ الآيـــة 110: ﴿... وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾	قال ابن عباس والسدّي (في كفرهم) وقال أبو العالية والربيع بن أنس وقتادة (في ضلالهم) (يعمهون) قال الأعمش (يلعبون) وقال ابن عباس ومجاهد وأبو العالية والربيع وأبو مالك وغيره: (في كفرهم يتردّدون)	ابن عبّاس وجمع من التابعين
8	التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب[1] ص 16	المـائـدة/ الآيـة 90: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾. المـائـدة/ الآيـة 93: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ﴾	روي «أنّ عمر بن الخطاب استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: من يشهد ما تقوله؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقوله. فقال عمر: يا قدامة إنيّ جالدك. قال: والله لو شربت كما يقول ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال لأنّ الله يقول «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات..» إلخ الآية «فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً وأُحُداً والخندق والمشاهد. فقال عمر: ألا تردّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إنّ هذه الآيات أنزلت عُذرا للماضين وحجّة على الباقين لأنّ الله يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ فقال عمر: صدقت».	ابن عبّاس

(1) إبراهيم بن حسن: التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب. تونس/ليبيا الدّار العربيّة للكتاب 1994

9	نفسه ص 17	المائدة/ الآية 03: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾	«رُوي أن الصحابة فرحوا حينما نزل قوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم» لظنّهم أنها مجرّد إخبار وبُشرى بكمال الدين، ولكنّ عمر بكى وقال: ما بعد الكمال إلاّ النقص مستشعراً من الآية نعي النبيّ ﷺ. وقد كان مصيبا فيما ذهب إليه من تأويل وفهم. إذ لم يعش النبيّ ﷺ بعدها إلاّ أحداً وثمانين يوما كما روي».	عمر رضي الله عنه
10	نفسه ص 17	النّصر/ الآية 01: ﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ﴾ النّصر/ الآية 03: ﴿ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾	روى «البخاري من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فكأنّ بعضهم وجد في نفسه وقال: لِمَ يدخل هذا معنا وإنّ لنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنّه من أعلمكم فدعاهم ذات يوم فأدخلني معهم، فما رأيت أنّه دعاني فيهم إلاّ ليُرِيَهُمْ فقال: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ فقال بعضهم: أَمَرَنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم ولم يقل شيئاً فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عبّاس؟ فقلت: لا. فقال ما تقول؟ قلت: هو أَجَلُ رسول الله ﷺ أعلمه الله له. قال: «إذا جاء نصر الله والفتح» فذلك علامة أجلك «فسبّح بحمد ربّك واستغفره إنّه كان توّابا» فقال عمر: لا أعلم منها إلاّ ما تقول».	بين كبار من الصحابة وابن عباس

11	نفسه ص 23 ـ 24	الأحزاب/ الآية 21: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾	«ومن أمثلة تفسيره بناء على ما شاهده من رسول الله ﷺ قوله تعالى (الآية) ما أخرجه الإمام أحمد عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ عمر رضي الله عنه أكبّ على الرّكن فقال: إنّي لأعلم أنّك حجر ولو لم أر رسول الله ﷺ قبّلك واستلمك ما استلمتك ولا قبّلتك ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾»	عمر رضي الله عنه
12	نفسه ص 24	البقرة/ الآية: 256 ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾	«... عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (الجبْت السّاحر، والطاغوت: الشيطان)»	نفسه
13	نفسه	المائدة/ الآية 42: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾	«وكذلك ما أخرجه ابن المنذر عن مسروق، قال: قلت لعمر بن الخطّاب: أرأيت الرّشوة في الحكم، أمن السّحت هي؟ قال: لا، ولكن كفراً. إنّما السّحت أن يكون للرّجل عند السّلطان جاه ومنزلة ويكون إلى السّلطان حاجة، فلا يقضي حاجته حتّى يهدي إليه هديّة. وهذا من تفسير عمر للمعنى المراد من كلمة (السّحت)...»	نفسه

14	نفسه ص 25	الأنعام/ الآية 125 : ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾	روي ـ «أنّ عمر بن الخطّاب قرأ هذه الآية (. . .) بنصب الرّاء وقرأها بعض من عنده من أصحاب رسول الله ﷺ (حَرِجًا) بالخفض ، فقال عمر: ابغوا لي رجلا من كنانة واجعلوه راعياً وليكن مدلجيّاً. فأتوه به فقال عمر: يا فتى، ما الحرجةُ فيكم؟ قال: الحرجة فينا: الشجرة تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعية ولا وحشيّة، ولا شيء. فقال عمر: كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير. . .»	نفسه
15	نفسه ص 25	البقرة/ الآية 282: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾	روي «عن عكرمة قال: كان عمر بن الخطّاب يقرؤها (وَلاَ يُضَارَرْ كَاتِبٌ ولا شَهيدٌ) يعني بالبناء للمفعول»	نفسه
16	نفسه ص 28	المائدة/ الآية 51: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾	روي «أنّ عمر أمر أبا موسى الأشعري أن يرفع إليه ما أخذ وما أعطى في أديم واحد وكان له كاتب نصراني فرفع إليه ذلك. فعجب عمر، وقال: إنّ هذا لحفيظ، هل أنت قارئ لنا كتاباً في المسجد جاء من الشّام؟ فقال: إنّه لا يستطيع أن يدخل المسجد. قال عمر: أجنب هو؟ قال: لا، بل نصرانيّ. فانتهرني وضرب فخذي ثمّ قال أخرجوه. ثمّ قرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ. . إلخ الآية﴾»	نفسه

17	نفسه ص 29	طـه/ الآيـة 132 : ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾	«كان عمر بن الخطّاب يصلّي من اللّيل ما شاء الله أنّ يصلّي حتّى إذا كان آخر الليل أيقظ أهله للصّلاة ويقول لهم: الصّلاة الصّلاة ويتلو هذه الآية ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ فهذا التصّرف الفعلي من عمر رضي الله عنه يوضّح أنّ المراد بالصّلاة في الآية هي الصّلوات الخمس المفروضة المأمور المسلم بالمحافظة على أدائها في أوقاتها».	نفسه
18	نفسه ص 29	الأنفـال/ الآيتـان 15ـ 16 : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ ﴿١٥﴾ وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفٗا لِّقِتَالٍ أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾	«عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: لا تغرُنّكم هذه الآية إنّما كانت يوم بدر وأنا فئة لكل مسلم.. وهذا من عمر بيان أنّ تولّي الأدبار يوم الزحف الموجب لغضب الله ولعقابه، إنّما هو في يوم بدر وأمّا فيما عدا يوم بدر فيجوز لكلّ مقاتل من المسلمين إن خشي الغلبة والانهزام أن يفرّ لأميره ويتحيّز إليه وإلى كلّ مسلم يحميه ويتقوّى به، ويكون مشمولاً في الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفٗا لِّقِتَالٍ أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ﴾»	نفسه

19	نفسه ص 30 ـ 31	المؤمنون/ الآيتان 5 ـ 6: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾	ـ «عن قتادة قال: تسرَّت امرأة غلاما لها فذُكرت لعمر رضي الله عنه فسألها: ما حمَلكِ على هذا؟ فقالت: كنت أرى أنّه يحلّ لي ما يحلّ للرّجل من ملْك اليمين، فاستشار عمر فيها أصحاب النبيّ ﷺ، فقالوا تأولتْ كتاب الله على غير تأويله. فقال عمر: لا جرم والله لا أُحِلُّكِ لحُرٍّ بعده أبداً. كان عاقبها بذلك ودرأ الحدّ عنها وأمر العبد أن لا يقربها.»	نفسه
20	نفسه ص 192 - 193	البقرة/ الآية228: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	«أخرج عبد الرازق وعبد بن حميد والبيهقي عن علقمة أنّ رجلا طلّق امرأته ثمّ تركها حتّى إذا مضت حيْضتان والثالثة أتاها وقد قعدت في مغتَسَلِها لتغتسل من الثالثة فأتاها زوجها فقال: قد راجعتك قد راجعتك، ثلاثاً. فأتيا عمر بن الخطّاب، فقال عمر لابن مسعود، وهو إلى جنبه: ما تقول فيها؟ قال: أرى أنّه أحقّ بها حتّى تغتسل من الحيضة الثالثة وتحلّ لها الصّلاة فقال عمر: وأنا أرى ذلك».	ابن مسعود وعمر رضي الله عنهما

21	تفسير ابن كثير ج1 ص 388 -391	البقـرة/ الآيـة 187: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (...) وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾	«وقوله ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ قال ابن عبّاس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وقتادة والسدّي ومقاتل ابن حيّان: يعني هنّ سكن لكم وأنتم سَكَن لهنّ، و قال الربيع بن أنس: هنّ لحاف لكم وأنتم لحاف لهنّ». «عن سهل بن سعد قال: أنزلت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل (من الفجر) وكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل حتّى يتبيّن له رؤيتهما فأنزل الله بعد (من الفجر) فعلموا أنّه يعني الليل والنهار»	ابن عباس وجمع من التابعين سهل بن سعد
22	جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري ج3 ص 182 - 183	آل عمران/ الآية 7: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	«... عن عائشة، قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ قالت: كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمُحْكَمِه ومتشابِهه ولم يعلموا تأويله». «كان ابن عبّاس يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ يقول الراسخون: آمنّا به». «عن ابن عبّاس أنّه قال: أنا ممّن يعلم تأويله» «عن مجاهد: (والراسخون في العلم) يعلمون تأويله، ويقولون آمنّا به».	عائشة وابن عبّاس ومجاهد

يمكن التوقّف من خلال ما تقدّم من أمثلة التّفسير المأثور عن الصّحـابة والتابعين عند حيّزيْن بارزيْن استقطبا تلك الأمثلة: حيّز يمثّله القائم بالتّفسير وحيّز تشكّله المادّة المفسَّرة:

1. القائم بالتفسير:

يتّضح بعد التفحّص نموذجان من المفسّرين يختلفان منطلقا وغاية:

أ ـ نموذج المفسّر الصّحابي المتأثّر بالتّنزيل الخبير بأسراره:

إنّ الصّحابة هم تلاميذ النبيّ عاشوا معه أحداث التّنزيل وعايشوها وأخذوا عنه القرآن بلا وسيط: «ولهذا كان ما قالوه وما نقل عنهم هو المصدر الثالث في مجال تفسير القرآن الكريم وبيان معانيه بعد البيان والتّفسير المأخوذ من القرآن الكريم ومن السنّة النبويّة»(1).

يتّضح من خلال المثال (5) المتّصل بالآية 116 من سورة النّساء أنّ تفسير علي بن أبي طالب لم يندّ عن الانطباع الذي نهض على الاستحباب ولعلّ ذلك لا يرجع فقط إلى مسألة الإيمان التي تطرحها الآية وخطورة الإشراك بالله توطينا لقاعدة التّوحيد وترسيخا لدعائمها بل يرجع كذلك إلى أنّ علياً ممّن كرّم الله وجوههم عن عبادة الأصنام فلم يكن متحوّلا عن الشّرك إلى التّوحيد بل كان موحّداً على الابتداء. إنّ مثل هذا الانطباع يجسّم ضرباً من التّفسير التأثّري لا يكشف عن الآية لفظا ومعنى بقدر ما يميط اللّثام عن ردّ فعل المتقبّل وعمل المعنى في نفسه. إنّ لذلك صلة وثقى بالطّاقة التأثيريّة التي يتوفّر عليها النّص القرآني سواء من جهة اللّفظ أو المعنى أو منهما معاً(2). أما في المثال الذي نحن بصدده فإنّ استحباب المعنى واستحسانه من لدن المتقبّل لم يتجاوز رد الفعل التلقائي غير المبرّر مما يؤكد الطابع العفوي لتعامل المفسر مع المعنى القرآني. كما يظهر من خلال المثال (9) تفسيران للآية 03 من سورة المائدة: تفسير احتكم فيه الصحابة إلى المعنى المباشر، وتفسير احتكم فيه عمر بن الخطّاب إلى المعنى غير المباشر. لذلك تباين ردّ فعل أولئك عن ردّ فعل عمر:

---

(1) إبراهيم بن حسن: التّفسير المأثور عن عمر بن الخطّاب ص 15

(2) وهو ما سيكون محط اهتمام لعلماء الإعجاز في مراحل لاحقة.

ردّ الفعل	التفسير	المفسِّر
الفرح	الإخبار والبشرى بكمال الدّين	الصّحابة
البكاء	استشعار نعي النبيّ	عمر

ليس المعنى إذن معطى موضوعيّاً يتّفق الجميع في فهمه على نحو واحد، بل إنّ المتقبّل المفسِّر هو الذي يصنع المعنى ويحدّده وفق قدرته على الإدراك والاستنباط لذلك تباين المفسّرون في فهم الآية تبايُنَ مَن فَرح عمّن بكى. لئن كانت العلاقة بين ردّيْ الفعل قائمة على التّناقض فإنّها بين طريقتيْ الفهم قائمة على التّباين فحسب، لأنّ (استشعار عمرَ لنعي النبيّ) لا ينفي (الإخبار والبشرى بكمال الدّين). إنّ عمرَ تجاوز في الفهم المعنى البادي من اللّفظ إلى المعنى البادي من المعنى. فقد بدا من المعنى معنى:

معنى المعنى	المعنى	اللّفظ
حصول النّقص بعد الكمال استشعاراً لنعي النبيّ.	الإخبار والبشرى بكمال الدّين	﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾

إنّ ما نريده بمعنى المعنى هنا هو ما يُفهم من معنى اللّفظ فتتحوّل العلاقة تبعاً لذلك من معنى لفظ إلى معنى معنى مما قاد عمر إلى استنتاج ما يشبه القاعدة المنطقيّة ومفادها أنّ النّقص ينتهي إلى الكمال والكمال يعقبه النقص. ثمّ يبادر عمر إلى التمثيل لهذا المعنى المجرَّد مؤكّدا أنّ بداية الديّن انتهت بكماله وكمال الدّين عقبه قُرْب أجَل الرسول. لا يجدر بالمفسّر الذي يروم الوقوف على أسرار الآي أن يقنع بمعاني الألفاظ جدولاً وتوزيعاً بل إنّ ما يوحي به المعنى من معان يستوجب من لدنه طاقة في الاستكناه وقد تجسّمت مع عمر في ما يشبه الحدس الذي أتاح له التّفطّن إلى إيحاءات المعنى التي غفل عنها غيره ممّن أخذه الفرح بسبب الفهم العارض العجول.

تفاعل الصّحابيّان عليّ وعمر رضي الله عنهما مع ما فسّرا. فقد كان تفاعل عليّ قَيْد الاستحباب تأثّرا بمعنى الآية مع ما يجسّمه ذلك من تعامل ذاتيّ حميميّ مع النّص، وهو

تعامل لا يظهر المعنى في ذاته قدر إظهاره لردّ فعل المتقبّل حياله. أمّا تفاعل عمر فقد كان أكثر تبريرا: فبكاؤه، مع ما يعنيه من اكتراث للفقد المنتظر، يعود إلى خصوبة فهمه للمعنى الذي تجاوز به الدائرة الضّيّقة للمعنى اللّفظي إلى الدّائرة الأرحب للمعنى الإيحائي. إنّ نجاح عمر في استكناه معنى المعنى ليس معزوًا إلى ما صار عليه الصّحابة من رقيّ عقليّ نتج عنه رقيّ في الفهم، فالتّفسير في هذا الطّور ما زال في بواكيره الأولى، فحتّى الذين صاروا يقرؤون ويكتبون من الصّحابة لم يتهيّأ لهم الخلاص نهائيّا من رواسب بداوتهم وأميّتهم وبساطة تفكيرهم. إنّ نجاح عمر في ذلك الاستكناه عائد إلى العلاقة الحميمة بينه وبين الآي وهو الصّحابي الذي عاشر الوحي في جميع مراحله بدءاً وتطوّراً واختتاماً، لذلك استشعر عمر بحكم عمق التّجربة وعن طريق الحدس وبفضل رهافة الحسّ دنوّ أجل الرّسول. إنّ معرفة المفسّر في هذا الطّور أقرب إلى الإلهام منها إلى المعرفة المنظّمة موضوعاً ومنهجاً. فالصّحابيّ كثيراً ما يسكت عن اللفظ وينصرف عنه إلى المعنى الذي يتلقّاه مباشرة عن النبيّ دون أدلّة أو قرائن لفظية باعتبار أن الرسول في غنى عن الواسطة اللفظية في تبيين المعنى بحكم سلطته الروحية واللغوية. هذا بالإضافة إلى أنّ الصحابيّ يعيش في محيط لغوي من الفصاحة ونقاء اللسان مما جعله يحدس بالمعنى حدْسا دون تعويل على اللفظ المؤدّي إليه، فهو أيضاً يتمتع بسلطة لغوية تبيح له القصد مباشرة إلى المعنى. إنّ الصحابيّ إذ لا يركز اهتمامه على اللفظ فلأنه ينتمي إلى مرحلة ما زال لم يصبح فيها اللسانُ وعلومُه صناعة على حد عبارة ابن خلدون[1]. فاللفظ إذن هو في حكم الضمني عند الصحابي المفسّر لأن قدمه راسخة في الأساليب العربية التي يجيدها سليقةً وطبعًا ومن ثَمّ لم يركز المفسرون من الصحابة والتابعين على اللفظ طريقاً إلى المعنى لأنهم قريبو عهد بمنبعيْ الوحي والفصاحة. فعلمهم بمفردات القرآن وتراكيبه مستَمَدّ من تمكنهم من أساليب بلاغتهم: "وأمّا التفسير فاعلم أنّ القرآن نُزّل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"[2] فنتج عن ذلك شِبْهُ سكوت عن اللفظ وتركيزٌ شبهُ كليّ على المعنى في إطار تعامل حدْسيّ مع ذلك المعنى أقرب إلى الاستلهام منه إلى المعرفة القائمة على المنهج والنّظر العميق.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 488

(2) نفسه ص486

ب ـ نموذج المتأوّل للتّنزيل على غير تأويل:

يتّضح من خلال المثالين (8) و(19) تعمّد المفسّر تأوّلَ الآية على غير وجهها وبذلك يكون تعامله مع المعنى موقوفا على خدمة غاية في نفسه وهي تبرير سلوك أتاه كشرب الخمر والزّنا وذلك بالانصراف عن معنى إلى آخر بعد القيام بجهد تأويليّ يقوده إلى مبتغاه، ثمّ يأتي الرّد على هذا الضّرب من التأوّل أو ذاك تصحيحا للفهم وإبطالا لكلّ تعامل مُغْرِض مع المعنى وتجسيما لما بدأ يسير التفسير نحوه من خصوبة وعمق يعكسان بجلاء الأهميّة التي بات يكتسبها المعنى عند العرب الأوائل . لذلك سنتفحّص المثالين (8) و(19) تأوّلاً وردّاً:

1/ التأوّل:

أ) قدامة بن مظعون وشُرْب الخمر (المثال 8):

أسّس قدامة تأوّله على جانبيْن: الاعتراض والاحتجاج:

* الاعتراض: عزم عمر على إقامة الحدّ على قدامة الذي اعترض على ذلك من خلال فرضيّة أقام بمقتضاها علاقة غير استتباعيّة بين شرب الخمر والقصاص (الجَلْد) معتبراً ذلك ممّا يحلّ له على نحو خاصّ.

* الاحتجاج: لجأ قدامة إلى حجّة نقليّة تمثّلت في الآية 93 من سورة المائدة معتبراً أنّه معنيّ بها وأنّه ممّن تتوفّر فيهم شروط استباحة الخمر على نحو من القراءة الذاتيّة التي «حَاكَ» من خلالها المعنى على مقاسه موظّفا لصالحه عموميّةَ اللّفظ في الآية محوّلا الحكم الشرعي من التّحريم إلى التحليل. ويعدّ ذلك شكلاً من أشكال التسلّط على المعنى أعانه عليه اللّفظ العامّ الذي يمكن أن يتّسع لضروب من الفهم متباينة إلى حدّ جَعْل الحرام حلالا والحلال حراماً.

ب) المرأة التي تسرّت غلامها (المثال 19):

أقامت المرأة تفسيرها على تأوّل لجزء ممّا استثني في الآية (06) من السورة المذكورة تعويلاً منها على عموم اللّفظ المتمثّل في ضمير الجمع الغائب العائد على (المؤمنين) رجالاً ونساءً ممّا اعتبرته مبرّرا كافيا لكي تتّخذ مملوكها باعتبارها معنيّة

يستغرقها اللّفظ ولا يستثنيها دون أن تكترث لتقيّد المعنى بالرّجال واختصاصه بهم، على نحو من التأويل المغرض الذي يكشف عن رغبة المؤوّل أكثر من كشفه عمّا يبوح به اللّفظ من معنى في سياق مخصوص. إنّ مُعوَّل المرأة في ذلك عموميّة اللّفظ التي أتاحت لها استحلال المحرَّم.

2/ الرّد:

أ) على قدامة بن مظعون:

اتّضح من خلال ردّ ابن عبّاس أنّ المتأوّل بادر إلى عزل الآية عمّا سبقها في التّزول فشوّه ذلك السياق وحرّف القصد. يروى عن أنس بن مالك أنّه قال: «بينما أنا أدير الكأس على أبي طلحة وأبي عبيدة بن الجرّاح وأبي دجانة ومعاذ بن جبل وسهيل بن بيضاء حتّى مالت رؤوسهم من خليط بسر وتمر فسمعت مناديا ينادي: ألا إنّ الخمر قد حُرِّمت. قال: فما دخل علينا داخل ولا خرج منّا خارج حتّى أهرقنا الشّراب وكسرنا القلال وتوضّأ بعضنا واغتسل بعضنا وأصبنا من طيب أمّ سليم، ثمّ خرجنا إلى المسجد فإذا رسول الله ﷺ يقرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ... إلخ الآية) إلى قوله ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ فقال رجل: يا رسول الله، فما ترى فيمن مات وهو يشربها؟ فأنزل الله تعالى ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ الآية»[1] فذهب المتأوّل إلى أنّ الآية 93 من سورة المائدة تقوم مقام العُذْر المطلق وليست مقيّدة بمن مات وهو يشرب الخمرة. إنّ ما كشفه ابن عبّاس من وهن في ماذهب إليه ابن مظعون يتجلّى على صعيدين:

ـ صعيد السّكوت عن مقام الآية لأنّ ذلك لا يخدم غايته التأويليّة فالتّعويل على المقام من شأنه أن يسلّط الضّوء على اللّفظ بتخصيصه وعلى المعنى بتحديد المعنيّ به، ممّا يقود إلى أحاديّة الفهم وسدّ كلّ أبواب التأويل. لذلك رغب المتأوّل، لغاية في نفسه، عن وصل الآية بِحُكْمِ مَنْ مات وهو يشرب حتّى يزرعها في سياق من الإطلاق .

ـ صعيد السّكوت عن الآية 90 من سورة المائدة والتي تتضمّن تحريم الخمر في لفظ دقيق ومعنى قاطع فلم يعمل المتأوّل بمبدإ أنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضا لأنّ ذلك لا

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج1 ص 638-639

يخدم غرضه ففضّل إغفال الآية ذات المعنى القاطع وعوّل على غيرها ممّا كان لفظه عامّا ومعناه قابلا لأكثر من فهم. هكذا تتّضح أهميّة العلاقة بين الآيـة والآية فيما لها من أثر في كشف المعنى .لذلك راعى ابن عباس من أجل تطويق المعنى المراد في الآية ما اصطلح عليه الزركشي (ت 794 هـ) بـ «مراعاة حسن السّياق» عند ما قال: «وقد تنزل الآيات على الأسباب خاصّة، وتوضع كلّ واحدة منها مع ما يناسبها من الآي رعاية لنظم القرآن وحسن السّياق»[1].

لقد صدر ابن عبّاس عن رؤية شموليّة لآي القرآن لأنّ الاكتفاء بتدبّـر المعنى في آية بعينها قد لا يقود ضرورة إلى الظّفر بالمعنى المراد ممّا يحتّم التعويل على المقام سواء تعلّق ذلك بأسباب النزول الحافّة بالآي والتّي سنفصّل القول في شيء منها ضمن هذا المستوى من البحث ، أو بالعلاقات بين الآيات التي قد تتفاوت في إظهار المعنى إجمالاً وتفصيلاً أو تعميماً وتخصيصا فيكون من الضروريّ توظيف معنى الآية لفهم معنى غيرها طرحا لكلّ تعامل تجزيئي قد يقود إلى الانحراف عن الفهم القويم. وهنا تطرح قضيّة العلاقة بين المعنى والمعنى .

ب) على المرأة التي تسرّت غلامها:

لئن كان الرّد السّابق ردّا تفسيريّا مضاداً صدر عن ابن عبّاس وكشف مظهر الوهن في تأوّل ابن مظعون للآية فإنّ الرّد على المرأة كان هذه المرّةَ ردّا عمليّا من خلال نوع من القصاص المتمثّل في عدم إحلال المرأة لِحُرٍّ بعد مملوكها[2]، ممّا يدلّ على أنّ إعمال الرّأي في القرآن ما زال منهيّاً عنه يلقى من الخلفاء والصّحابة مقاومة لا تلين تجسّمها بجلاء شدّة عمر وصرامته. إنّ الجرأة على القرآن بإعمال الرأي ستشهد نوعاً من التّنامي بحكم اتّساع رقعة البلاد الإسلاميّة وتشعّب الحياة وازدياد الاحتكاك شيئاً فشيئاً بين الشعوب.

رأينا من خلال ما تقدّم نموذجيْن من المفسّرين اختلفا في تعاملهما مع آي القرآن منطلقاً وغاية: نموذج المفسّر الصّحابي يمثّله صحابة النبيّ وقد اختصّوا بمكانة روحيّة

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ج1 ص 25.
(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج5 ص8- 9: «. . . فضرب (= عمر) العبد وجزّ رأسه وقال: أنتِ بعده حرام على كلّ مسلم»

عالية بسبب معاشرتهم الطويلة لمصدر الوحي ومعايشتهم لأحداث التّنزيل فهم بذلك أجدر مَنْ يضطلع برواية المأثور عن النبيّ في تفسير آي القرآن. وقد شكّلت تفاسير النبيّ وما رواه عنه الصحابة واجتهدوا فيه وما أخذه عنهم التابعون نواة التفسير بالمأثور الذي سيتطوّر لاحقا على يدي أبي جعفر بن جرير الطبري (ت 310 هـ). أمّا نموذج المفسِّر المتأوِّل للتنزيل على غير وجهه فقد جسّد تعامُله مع آي القرآن نمطا من التفسير المحظور الذي نهى عنه النبيّ وواصل الصحابة التشدّد حياله ولا أدّل على ذلك من ردّ فعل عمر تجاه المرأة التي تسرّت غلامها وأوّلت الآية على هواها (المثال 19). لكنّ نهج التأويل سيكتسي خطورة أشدّ عندما سيصبح «لِزَنَادِقَة اليهود والفرس نشاطٌ لا يجهله أحد في الدّسّ على الإسلام وتشويه تعاليمه، ولأصحاب المذاهب والشّيع ولوع غريب بجمع معاني القرآن وتنزيلها وفق هواهم»[1]. فمثلما سيدعو ذلك روّاد التفسير بالمأثور إلى توخّي الحيطة والحذر فيما ينقلون من روايات، سيعمد اللاحقون في ظلّ تنامي اتجاه القول في القرآن بالرأي وخشية تسرّب أفهام مشوّهة لآياته إلى أذهان المسلمين، إلى وضع شروط للتفسير بالرأي[2].

2. المادّة المفسَّرة:

يمكن أن نُخْضِع المادّة المفسَّرة لمنطق من التدرّج من العامّ في اتجاه الخاصّ:

ـ التفسير الخارجي من خلال الاهتمام أساساً بأسباب النزول والملابسات الحافة بمعاني الآيات.

ـ التفسير الدّاخلي من خلال العناية أساساً بآي القرآن من زاويتيْن:

* زاوية التفسير العملي الإجرائي المركوز أساسا على بعض العبادات والمعاملات والأحكام الشرعيّة.

* زاوية التفسير اللّغوي البياني القائم على استنطاق بعض الصّيغ أو الاهتداء بها في فهم المعنى.

---

(1) صبحي الصّالح: مباحث في علوم القرآن ص 291

(2) نفسه ص 292

أ/ التفسير الخارجي :

إنّنا لا نعنى بأسباب النّزول إلاّ في صلتها بتوضيح المعنى أي ضمن ما توفّره من معطيات تتيح ترسّم الفهم القويم. لذلك رأى القدماء من المهتمّين بالتفسير وعلوم القرآن أنّ من فوائد المعرفة بأسباب النّزول «الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها وبيان سبب نزولها. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النّزول طريق قويّ في فهم معاني القرآن. وقال ابن تيميّة: معرفة سبب النّزول يعين على فهم الآية. فإنّ العلم بالسّبب يورث العلم بالمسبَّب. وقد أشكل على جماعة من السّلف معاني آيات حتّى وقفوا على أسباب نزولها فزال عنهم الإشكال»[1]. سعى الأوائل إذن إلى تحديد (السّبب) لكشف (المسبَّب) وفهمه. وذاك (المسبَّب) هو المعنى . إنّ الزّوج سبب/مسبَّب يمثّل شرطا لبلوغ المعنى . وقد كان (السّبب) عند القدماء «ما نزلت الآية أيّام وقوعه»[2] لذلك يخرج عنه ما كان من «باب الإخبار عن الوقائع الماضية»[3] وما عدّ من قبيل «تصانيف أحكام القرآن»[4] كأن يقول المفسّر إنّ هذه الآية أو تلك نزلت في كذا وهو يريد «التّفسير لا ذكر سبب النّزول»[5]. إنّ سبب النّزول مركوز على ما وقع من حوادث أثناء النزول، ولذلك أثرُه في كشف المعنى. إنّنا نُعنى بعلاقة «التّاريخيّ» بـ«اللّغوي الدّينيّ» باعتبار القرآن نزل بلسان عربيّ في مرحلة تاريخيّة كان لأحداثها دور في توجيه معانيه ونشوئها.

إنّ المتوقّف بأناة عند الأمثلة (3) و(4) و(6) و(10) يجد أنّها موصولة في فحواها بأحداث وقعت يمثّل الوقوف عندها طريقاً قويماً إلى فهم المعنى. ويتحاضن في هذه الأمثلة ما هو عقائدي (المثالان 3 و6) وما هو شرعيّ عمليّ ذو صلة بالميراث (المثال (4)) وماهو تأويليّ ذو صلة بمسألة الفهم (المثال (10)) .

أ ـ المسألة العقائديّة :

1) الآية 181 من سورة آل عمران :

---

(1) جلال الدّين السّيوطي: لباب المنقول في أسباب النّزول تونس الدّار التونسيّة للنّشر ط2 1984 ص 06

(2) نفسه ص 07

(3) نفسه ص 08

(4) نفسه

(5) نفسه

إن نظرنا مليّا في معنى الآية وجدناه يتألّف من أربعة معانٍ فرعيّة:

المعنى العام للآية

المعنى 1: «القول في الله»	المعنى 2: «تهديد الله ووعيدُه»	المعنى 3: «قتل الأنبياء»	المعنى 4: «مُجازاتُهم بالحريق»

أمّا سبب النّزول المتمثّل فيما قالته اليهود من أنّ الله افتقر فسأل عباده القرض فلا صلة له إلاّ بالمعنى الأوّل من الآية. هذا المعنى الذي ورد موصولاً على نحو ضمنيّ بمعنى سبق أن نزل وهو قوله تعالى: «مَنْ ذا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَه أضعافًا كثيرةً». يتجلّى المعنى إذن على صلة بعنصريْن في المقام:

ـ معنى خارجيّ له صلة به.

ـ حادثة تاريخيّة موصولة بما جدَّ بين أبي بكر وفنحاص اليهودي الذي قال إنّ الله فقير فضربه أبو بكر[1].

ليس المعنى إذن متصوَّراً معزولاً عن كلّ ما سواه، بل هو على صلة بمعان أخرى ينتظم وإيّاها في سلك الآية الواحدة وبمعان خارجيّة تعدو تلك الآية، وبحادثة أو أحداث كانت سبباً في وجود ذلك المعنى. إنّه مُحَصَّل متشعِّب تتقاطع في صُلبه حركتان: عموديّة تصله بالواقع والأحداث، وأفقيّة تصله بمعاني القرآن الأخرى: القريب منها الموصولة به جوارا في الآية، والبعيد منها الموصولة به موضوعاً.

2) الآية 108 من سورة الأنعام

إن نظرنا مليّا في معنى الآية وجدناه هو الآخر يتألّف من أربعة معان فرعيّة:

---

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج2 ص 168 وراجع: لباب المنقول للسيوطي ص 66-67

المعنى العام للآية

المعنى 1: «النّهي عن السّبّ»	المعنى 2: «الله زيّن لكلّ أمّة عملها»	المعنى 3: «المرجع إلى الله»	المعنى 4: «المجازاة بالأعمال»

وتبدو العلاقة وثيقة بين سبب النّزول ممثّلاً في ما كان يتبادله المسلمون والكفّار من سباب، والمعنى الأوّل من الآية وقد ورد في لفظ من النّهي. يتجلّى المعنى من خلال هذا المثال، على مستوى أفقيّ في صلته بالمعاني الفرعيّة ضمن الآية، وعلى مستوى عموديّ في صلته بالحادثة التاريخيّة التي جدّت في الواقع ممثّلة في ذهاب مشيخة قريش إلى أبي طالب يريدون منه نهي النبيّ عن إيذاء آلهتهم وما قالوه له: «لَتَكُفَّنَّ عَنْ شَتْمِ آلِهَتِنَا أَوْ لَنَشْتُمَنَّكَ وَنَشْتُمَنَّ مَنْ يَأْمُرُكَ»[1].

إنّ علاقة المعنى بسياقه سواء على مستوى المعاني الأخرى المجاورة أو الخارجيّة أم على مستوى الأحداث التاريخيّة التي حفّت بالقول القرآني تكشف في النصّ المفسَّر عن تحاضن مستويَيْن عامّ وخاصّ على مستوى اللّفظ: عامّ باعتباره موصولاً بخطاب الوحي المتعالي وخاصّ باعتباره موصولاً بخطاب التاريخ الضّارب بجذوره في الواقع والأحداث:

المثال	اللّفظ العام (خطاب الوحي = الإطلاق)	اللّفظ الخاصّ (خطاب التاريخ = التقييد)
الآية 181 من سورة آل عمران	«قَوْلَ الَّذِين قَالُوا»	«اليهود وتحديداً فنحاص»
	«إنّ الله فقير»	«يا محمّد افتقر ربّك فسأل عبادَه القرْض»

(1) نفسه ج 3 ص 79 .

المثال	اللّفظ العام (خطاب الوحي = الإطلاق)	اللّفظ الخاصّ (خطاب التاريخ = التقييد)
الآية 108 من سورة الأنعام	«الّذين يَدْعُون مِنْ دُون الله»	«الكفّار وتحديداً مشيخة قريش الذي دخلوا على أبي طالب في أمر ابن أخيه»
	«فيسبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْم»	«سبّ الكفّار للّه ، قالوا لتكفّنّ عن شتم آلهتنا أو لنشتمنّك ونشتمنّ من يأمرك»

إنّ أسباب النّزول تقوم مقام المخصّص الخارجيّ للّفظ ممّا يضفي على القرآن سمة "التاريخيّة"، فلئن كان القرآن في لفظه العامّ المطلق خطاباً يعلو على التاريخ مصروفاً عن ذكر الأشخاص وتعيين الحوادث على نحو صريح، فإنّه في لفظه الخاصّ المقيَّد خطاب ينزل إلى هموم الناس ومشاغلهم وحوادث حياتهم. ووفق حركتيّ النزول والصّعـود يتلوّن اللّفظ ومعناه بين عموميّة الوحي وإطلاقـه وخصوصيّة التاريخ ونسبيّته. إنّ للمعنى نَسباً قويّاً بالجدليّة القائمة بين كلام الله وكلام البشر، فلا غرابة إذن أن يُعين "التاريخ" على فهم معاني "الوحي" المتّصلة ـ في إطار المسألة العقائديّة ـ بالإيمان بالخالق توحيداً لـه وتنزيها.

ب ـ مسألة الميراث:

يتجلّى التفسير الخارجي من خلال هذه المسـألة في ارتباط معنى الآية 11 من سورة النّساء بالمقام الذي نزلت فيه ويتّصل بجانبيْن: جانب على علاقة بسبب نزول خاصّ وآخر على علاقة بسبب نزول عامّ: فالجانب الأوّل موصول بحادثة تاريخيّة بعينها والثاني موصول بوضع قائم تلخّصه عبارة ابن عبّاس «كان المال للولد» وقد تقادمت على ذلك الوضع أحقاب إلى أن نزلت الآية فأجرت عليه تغييراً.

1) السّبب الخاصّ للنّزول:

نجد من مفسّري الصّحابة من يروي أكثرمن سببِ نُزُولٍ للآية 11 من سورة النّساء ممّا دفعهم إلى البحث في أيّ الأسباب أنسب للمعنى: «أخرج الأئـمّة السّتة عن جابر بن

عبد الله قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشِيَيْن فوجدني النبيّ ﷺ لا أعقل شيئا، فدعا بماء فتوضّأ ثم رشّ عليّ فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي: فنزلتْ: (يُوصِيكُمُ الله في أَوْلادِكُم للذَّكَر مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ). وأخرج أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم عن جابر قال: جاءت امرأةُ سعد بن الرّبيع إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع قُتل أبوهما معك في أُحُد شهيداً. وإنّ عمّهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالاً ولا تُنكحان إلاّ ولهما مال. فقال: يقضي الله في ذلك. فنزلت آية الميراث»[1] فأيّ السّببيْن أشدّ اقتضاء لمعنى الآية 11: قصّة ابنتيْ سعد أم قصّة جابر؟. بالرّغم من وجود من يتمسّك بأنّ الآية نزلت في قصّة ابنتيْ سعد دون قصّة جابر، فإنّ السّيوطي اعتبر أنّ الآية 11 في قصّة البنتيْن والآية 12 في قصّة جابر[2]. إنّنا لا نُعنى بهذا الاختلاف في ذاته لأنّ عنايتنا موصولة أساسا بمدى التّطابق أو البيْنونة بين سبب النّزول والآية. إنّ ألفاظ الآية (للذّكر مثل حظّ الأنثييْن) تبدو على وفاق تامّ مع العنصر الأساسيّ في الحادثة وهو ذهاب المرأة ببنتيْها إلى النبيّ ونزول الحكم في الأنثييْن مقارنة بالذّكر. أمّا ألفاظ الآية (وإن كان رجلٌ يورَث كَلالَةً). فتنسجم مع حال جابر وهو الذي لا ولد له ولا والد[3].

تبدو قصّة النزول بمثابة التّمثيل أو التشبيه الذي يُيسِّر فهم ما ورد في القرآن إذ تبدو الآية والقصّة على قدر كبير من التّطابق الذي يؤكّد انسجام المعنى في الآية مع المثال في الواقع:

الآيــــة	المثــــــال
«حظّ الأنثييْن»	«حظّ بنتيْ سعد بن الرّبيع في ميراث أبيهما»
«رجل يُورَث كلالة»	«جابر بن عبد الله لا أصول له ولا فروع فهو موروث من حواشيه»

(1) جلال الدّين السّيوطي: لباب المنقول في أسباب النزول ص 72 .
(2) نـفـسـه ص 72
(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 217

على قدر ما تكون عناصرُ قصّة النزول دقيقة، يكون السّبيل إلى فهم المعنى أقوم. فبالطّاقة التّمثيليّة يزكو فهم المعنى ويغتني .

2) السّبب العامّ للنّزول:

إنّ عبارة ابن عبّاس «كان المال للولد وكانت الوصيّة للوالدين» تُجمل وضعا بأكمله سبق نزول آية الميراث، وهو وضع من المعاملات ساد ردحاً من الزّمن. إنّ عبارة ابن عبّاس المختصرة أقرب إلى التفسير المجمل للإطار الاجتماعي/ التاريخي للآية منها إلى تفصيل القول في أسباب النّزول. وسواء أكان المفسِّر مختصِراً أم مفصِّلاً فإنّه في الحالتيْن يُغني المقام بمعطيات إضافيّة ممّا يساعد على تحصين الفهم. إنّ الوقوف عند الحالة التي كان المال فيها للولد فقط ، يحمل إشارة هامّة إلى وضع اجتماعيّ بأكمله كان يهيمن فيه ضرب من المعاملات الماليّة على حساب المرأة. وهنا تتجلّى قضيّة العلاقة بين المعنى وما يقترن به من حكم تشريعيّ والإطار الاجتماعيّ والتاريخيّ تأثّراً وتأثيراً.

ج ـ مسألة الفهم:

لئن رأينا فيما مضى أثر أسباب النّزول في كشف المعنى سواء أكان ذلك المعنى موصولاً بمسألة عقائديّة أم شرعيّة عمليّة، فإنّ عنايتنا ستنصرف في هذا الصدد إلى تبيّن أثر الملابسات الحافّة عموماً ـ أسباباً كانت أم مسبَّبات ـ في توجيه معنى الآية وجهة دون أخرى وذلك من خلال المثال (10) الذي ينهض على فهميْن للآيتيْن الأولى والثالثة من سورة النّصر. فالفهم الأوّل مَقَالِيٌّ مثّله أشياخ بدر وقد استندوا فيه على مقال الآيتيْن لفظا ومعنى . وأمّا الفهم الثاني فمَقَامِيٌّ مثّله ابن عبّاس واستند فيه على الملابسات الحافّة التي بنى عليها تفسيره للآيتيْن.

ج1/ الفهم المقالي:

بنى بعضٌ من أشياخ بدر ممّن أجابوا عن سؤال عمر فهمَهم على المقال لفظاً ومعنى، ولئن كان سؤال عمر متضمّناً للآية الأولى من سورة النّصر، فإنّ تفسيرهم قد امتدّ إلى الآية الثالثة من تلك السّورة معوِّلين في الإحاطة بالمعنى على (الأمر) و(الظّرف):

المعنى	اللّفظ	الآيـة
«أمرنا أن نحمد الله ونستغفره»	فعل الأمر: «سبّحْ/ استغفِرْ»	3 / النّصر
«إذا نصرنا وفتح علينا»	الظّرف: «إذا»	1/ النّصر

يبدو المفسّر مستأنسا باللّفظ يعتمده في محاكاة ما بدا من المعنى دون أن يرتقي تفسيره إلى شرح مختصَرٍ أو إبراز خفيّ أو توضيح ما أشكل. لذلك يكاد يقدّم المعنى على حاله على النّحو الذي ورد عليه في الآيتيْن. وهذا يمثّل في نظرنا الدّرجة الصّفر للفهم، ممّا جعل عمر ينصرف عن هذا الضرب من الفهم إلى فهم ابن عبّاس.

ج 2 / الفهم المقاميّ:

وسمنا فهم ابن عبّاس بالمقاميّ لأنّه انطلق ممّا اتّصل بأحداث حفّت بنزول الآية وموقعها من مسيرة النبيّ في تبليغ الدّعوة: «. . . عن ابن عباس قال: لمّا نزلت (إذا جاء نصرُ اللّه والفتحُ) دعا رسول الله ﷺ فاطمة وقال: إنّه قد نُعِيَتْ إليَّ نفسي» فبكت ثم ضحكت وقالت: أخبرني أنّه نعيتْ إليه نفسُه فبكيتُ، ثم قال: «اصبري فإنّك أوّلُ أهلي لحاقاً بي فضحكت»[1]. إنّ هذا المعطى الخارجـيّ وقد ساقه ابن عبّاس نقْلاً هو الذي وجّـه تفسيره للمعنى فبنى فهمه بِهَدْيٍ منه. لذلك انكشفت له علاقة سببيّة بين الآية الأولـى وما لحق بها عَطْفًا والآية الثالثة. فمجيء النّصـر والفتح ودخول النّاس أفواجاً فـي دين الله، تسدّ كلّها مسدّ السّبب الذي يدعو النبيّ إلى التّسبيح والاستغفار والتّوبة. ولكنّ هذه العلاقة السّببيّة التي تجسّمها بجلاء (فاء النتيجة) لا تكفي لبيان صلة المعنى الوارد قبل (الفاء) بالمعنى الوارد بعدها ممّا يجعل الاستنامة إلى (المقام) أمراً لا مندوحة عنه لإيجاد تلك الحلقة المفقودة في المعنى وهي الحلقة الوسطى التي أضافها ابن عبّاس:

(1) نفسه ج 7 ص 394

«إذا جاء نصر الله والفتح»

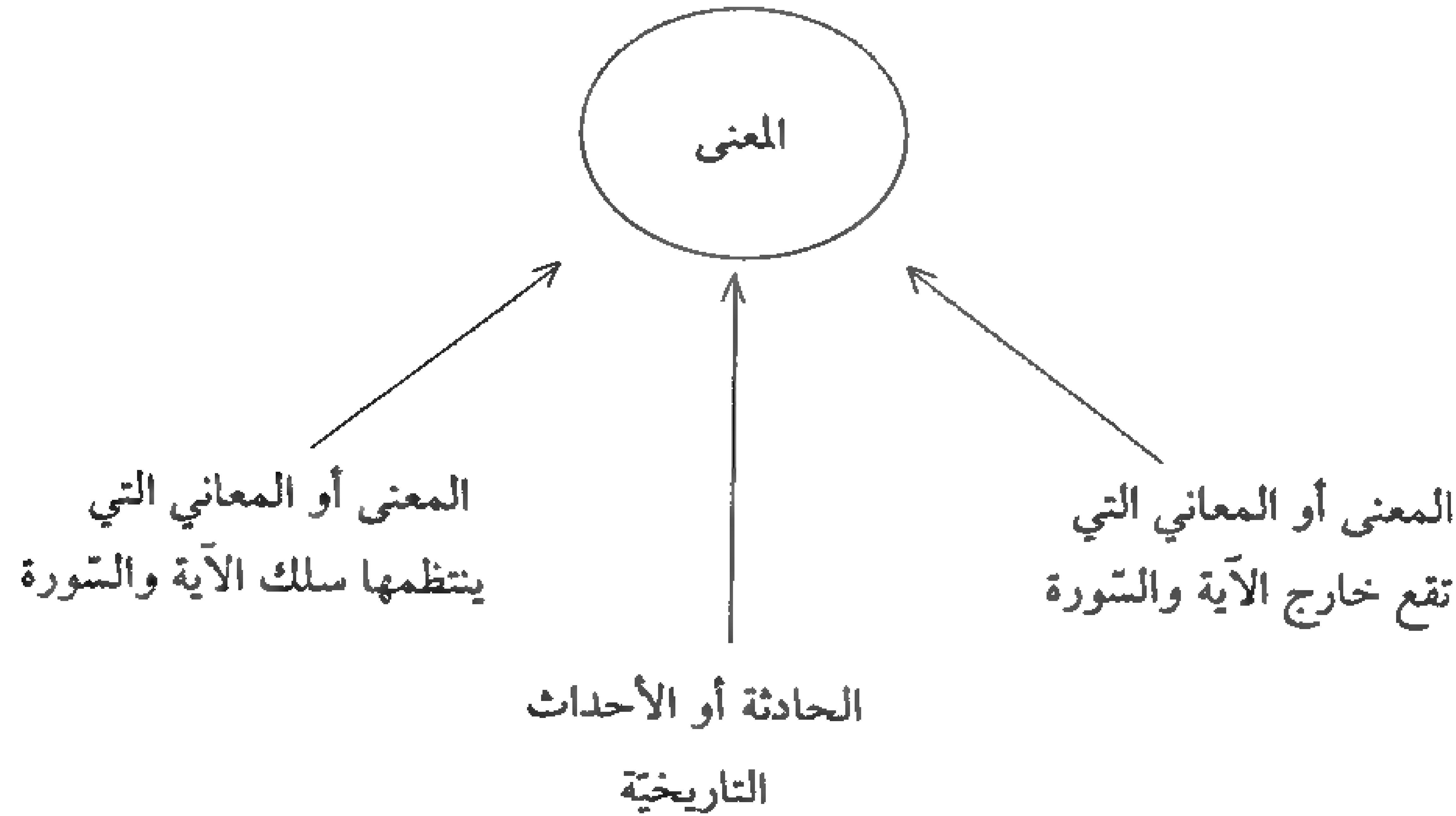
«فذلك علامة أجلك»

«فسبّح بحمد ربك واستغفره إنّه كان تواباً»

الحلقة الأولى: المعنى (1) الحلقة الثانية المفقودة: المعنى (2) الحلقة الثالثة: المعنى(3)

فعلى ذلك النّحو يساهم المعطى المأخوذ من المقام العامّ للسّورة في تحصين الطريق إلى المعنى وتأمينها ممّا قد يصيب الفهم من ثغرات بسبب الاكتفاء بالتّعويل على المعنى المباشر دون اكتراث للملابسات التي حفّت بإنشاء ذلك المعنى.

حاولنا رصد خصائص التّفسير الخارجي للآيات وأردنا بالتّفسير الخارجي كلّ المعطيات التي تساهم معرفتُها في توضيح المعنى المراد وتصحيح فهمه بقطع النّظر عن طابع ذلك المعنى أ هو طابع عقائديّ أم أخلاقيّ أم شرعيّ. إنّ المعنى مُحَصَّل لعدّة عوامل هي بمثابة المسالك المؤدِّية إلى كشفه واكتشافه:



كما اتّضح لنا أنّ المعنى في القرآن يُحيل على تحاضن خطابيْن: واحد متّصل

بالوحي وآخر بالتّاريخ وما استتبعه ذلك من إضفاء للسّمة الكلية على المعنى في خطاب الوحي، وإضفاء للسّمة الجزئيّة على ذلك المعنى في خطاب التّاريخ، ضمن جدليّة قائمة بين كلام الله وكلام البشر. وبالرّغم من الاختلاف القائم بين ذينك الجنسين من الخطاب فإنّ المعنى يظلّ محلّ تنازع دائم بين مقتضيات الظرف التاريخيّ وملابساته ومستلزمات لغة الوحي التي تعلو على كلّ زمان ومكان وتتوجّه إلى البشر كافّة. فلا غرابة إذن أن يتقاطع في تفاسير السّلف من الصّحابة والتّابعين نوعان من الفهم: فهم مقاليّ وآخر مقاميّ يتعاضدان وجهاً وقفاً لتقييد المعنى وإن كان مطلقاً متعالياً أو إطلاقه وإن كان نسبياً رهين "الزّمانيّ المتحوّل".

سواء وصل المفسّر المعنى بما يقع خارج الآية أو الآيات موضع التفسير أم ربط المعنى بحادثة أو أحداث تاريخيّة أم فهم المعنى بما يجاوره أو يقرب منه من معان أُخَر فإنّ مدار الأمر كله على (المعنى) لأن ما يعرض له المفسّر من معطيات خارجيّة موظّف لإضاءة المقصد و من ثم لإنارة وجه الحكم الذي تحمله هذه الآية أو تلك. فالمعنى إذن حاضر هنا باعتباره حقيقة يبحث عنها شارح النّص الدّينيّ: «لا يفوتنا أنّ للنص الديني غاية قد تختلف عن الغاية المرجوّة من النص الأدبي وهي أنّ الشّارح للنص الديني يبحث عن الحقيقة إذ بالحصول على الحقيقة تحصل السعادة في الدّاريْن ، وهي حقيقة واحدة ربّانيّة حاضرة أولا وقبل كل شيء في القرآن»[1].

ب/ التّفسير الدّاخلي:

ب 1/ التّفسير العملي:

وسمناه "بالعمليّ" لما له من صلة بما كان يقوم به النبيّ من تفسير بـ "الفعل" تفصيلاً للمجمَل وبياناً للمشكِل من العبادات والفرائض. يتحاضن في التّفسير الإجرائي إذن "القوليّ" و"العمليّ". "فالقوليّ" تشكّله الآيات التي هي منطلق التفسير. أمّا "العمليّ" فتشكّله الأعمال التي هي تتويج لحركة المعنى من القول في اتّجاه الفعل.

(1) الهادي الجطلاوي قضايا اللغة في كتب التفسير ص37. وراجع أيضا:

Etienne Akamatsu : Herméneutique P320: "L'exégèse médiévale ira jusqu'à distinguer quatre sens; selon une formule du XIIIè s: "Le sens littéral enseigne l'histoire , le sens allégorique ce qu'on doit croire, le sens moral ce qu'on doit faire, le sens analogique les fins dernières""

لذلك أمكن التوقّف عند الأمثلة (11) و(16) و(17) و(20) ضمن مستويَيْ العبادة والعادة[1].

أ/ **مستوى العبادة**، ويتجلّى من خلال المثالَيْن (11) و(17): مثال يتعلّق بالمناسك وآخر بالصّلاة:

المعنى	العبـــــــــــــــــادة	
	مثال المناسك	مثال الصّلاة
القوليّ	﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب/ 21)	﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ ﴾ (طه/ 132)
العمليّ	الإكباب على الرّكن وتقبيل الحجر الأسود واستلامه	إيقاظ عمر أهله وأمره إيّاهم بالصّلاة

لكلّ ضرب من المعنى أثره في المتقبّل: قد يولّد فيه فكرة يصنعها ذهنه أو حالة شعوريّة كالأسى والفرح يصدر فيها عن قلبه وإحساسه وقد يدفعه إلى إتيان عمل من الأعمال. فالمعنى يتجاذبه قطبان متفاعلان: قطب الشعور والتّفكير وقطب الأفعال على اختلافها. تتجلّى العلاقة إذن بين (المعنى) و(المتقبّل) على مستوى ردّ الفعل، فبالرغم من أنّ الأمر يتعلق في هذا الصّدد بأعمال متّصلة بالعبادة أملاها الدّين الجديد على المسلم في شكل أوامر وحدود بيّنة يؤدّيها عن وعي، فإنّ ما يعنينا من كلّ ذلك هو أثر المعنى في المتقبّل على مستوى ما يأتيه من أفعال سواء أكان ذلك المعنى شرعيّاً أم شعريّاً أم سوى ذلك.

ب/ **مستوى العادة**، ويراد بها عادة تعامل المسلم مع غير المسلم في تصريف شأن من شؤون المسلمين وشرعيّة ذلك: (المثال 16) وعادة الزّواج: ما اتّصل منها بإمكانية مراجعة المرء مطلّقته وقت الاغتسال من الحيْضة الثالثة. (المثال 20).

---

(1) مصطفى محمّد شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص 43–44

لئن برز لنا المعنى ـ على مستوى العبادة ـ في نطاق التّراشح بين ما هو قوليّ وما هو عمليّ صرف من خلال فعل التعبّد يأتيه متقبّلُ المعنى بوحي من ذلك القول، فإنّ المعنى على مستوى العادة ـ ومن خلال هذين المثالين ـ يبرز في نطاق التّراشح بين ما هو قوليّ وما هو قوليّ عمليّ. فيتّجه تفسير المعنى من تفسير الأقوال بالأعمال إلى تفسيرها بالأعمال والأقوال معا:

القول المفسّر	المفسّر	التفسير العمليّ	التفسير القوليّ
المائدة/ 51	عمر بن الخطّاب	«وضَرَب فخذي . . .»	«فانتهرني. . .ثم قال أخرجوه»
البقرة/ 228	ابن مسعود وعمر بن الخطّاب	قعود المرأة في مغتسَلِها واغتسالها من الحيْضة الثالثة	«فقال عمر لابن مسعود وهو إلى جنبه ما تقول فيها؟ قال: أرى أنه أحقّ بها حتّى تغتسل من الحيضة الثالثة وتحلّ لها الصّلاة. فقال عمر: وأنا أرى ذلك»

إنّ ما دار بين عمر بن الخطّاب وكاتب أبي موسى الأشعري هو عبارة عن أقوال عمليّة مرتبطة وثيق الارتباط بالآية موضوع التّفسير. إنّ ما قاله عمر وما قام به يشكّلان ردّ فعل أملته عليه الآية في لفظها من خلال صيغة النّهي (لا تتّخذوا) وفي معناها من خلال (اجتناب الاعتماد على غير المسلمين من اليهود والنّصارى في أمر من أمور المسلمين). هكذا كان للفظ الآية ومعناها أثر في توجيه المفسّر نحو موقف محدَّد ترجمه قولا وعملا. أمّا الآية 228 من سورة البقرة فقد نهض تفسيرُها على جانبيْن متعاضديْن: جانب عمليّ مثّلته الحادثة المرويّة: فاعلها (الرّجل) ومكوّناتها (تطليق الرّجل للمرأة/ مضيّ حيضتيْن ومجيئه إليها في الثالثة وهي تغتسل/ الإعلان عن مراجعتها مرّات ثلاثاً)، وجانب قوليّ مثّله تعليق كلّ من ابن مسعود وعمر. لقد سدّت الحادثة مسدّ التّفسير التطبيقيّ لموضوع الآية إذ شخّصت الإشكال التشريعي على نحو عمليّ. أمّا كلام ابن مسعود وعمر فقام مقام التفسير القوليّ المتضمّن توضيحا مفاده أنّ المرأة تحلّ للرّجل ما لم تفرغ

من الاغتسال من الحيْضة الثالثة. وقد زكّى عمر رأي ابن مسعود. هكذا يصاغ المعنى من الوقائع والأقوال.

نلاحظ من خلال ما تقدّم أنّ التّفسير العمليّ شكّل حلقة مهمّة من حلقات التّعامل مع آي القرآن سواء من خلال التّفسير العمليّ الخالص مثلما رأينا ذلك في التفسير بالفعل عند الرّسول عندما وضّح للمسلمين آيات مجمَلة وردت في العبادات والفرائض عن طريق قيامه بالصّلاة وأدائه لمناسك الحجّ والعمرة وقطع يد السّارق من الكوع وتيمّمه حتى المرفقيْن... فهذا الضّرب من التفسير يمكن اعتباره الدّرجة الصّفر للتفسير بالقول، أو من خلال التفسير بأقوال عمليّة بالمراوحة بين رواية الأحداث والتعليق عليها في تمازج ظاهر بين ما هو تجريبي عينيّ وبين ما هو تشريعيّ عامّ مثلما رأينا ذلك مع بعض الصّحابة، أو من خلال تفسير قوليّ خالص يكاد يتجرّد من الطّابع العمليّ يهتمّ فيه المفسّر بالمعنى الذي يقصده الشارع من هذا اللّفظ أو ذاك في إطار تخصيص العامّ أو تعميم الخاصّ من الألفاظ. ورأينا أنّ النبيّ قد اضطلع بذلك فبيّن للمسلمين ما أشكل عليهم فهمه وهو ما قام به الصّحابة والتابعون ممّن كانت لهم اجتهادات واستنباطات تعتمد على ضرب من التّفسير اللّغوي البياني وهو ما سنراه فيما يأتي.

كانت تلك إذن حركة المعنى من التّفسير العمليّ الخالص إلى التفسير القولي العملي إلى التفسير القولي الخالص الذي تطوّر مع مفسّرين لاحقين لم يعنوا "بالمرويّ المأثور" من أقوال وأحداث قدر عنايتهم باللّفظ والمعنى في إطار لغويّ بيانيّ مثلما يتّضح ذلك في مرحلة متأخرّة نسبيًا مع الزّمخشريّ (ت 528 هـ)[1].

ب2 / التّفسير اللّغويّ البيانيّ:

ويشكّل الوجه الآخر للتّفسير الدّاخلي وهو أوثق المباحث صلة بقضيّتنا التي ما زالت ـ خلال هذا الطّور ـ في مرحلة تشكّلها الجنينيّ. ويمكن، باستنطاق الأمثلة، التوقّف عند جانبيْن بارزيْن: جانب على صلة بالكلمة مفردة وينهض على قسميْن فرعيّيْن: بنية الكلمة ومعناها. أما الجانب الثاني فعلى صلة بالكلمة مؤتلفة ويقوم بدوره على قسميْن فرعيّيْن: التركيبيّ والمجازيّ.

(1) الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق مصطفى حسين أحمد. دار الكتاب العربي 1947

ب2 أ/ بنية الكلمة: من خلال الأمثلة (1) ـ (14) ـ (15)

إنّ ما يتّصل ببنية الكلمة يندرج عند أئمّة العلوم القرآنية ضمن قضيّة القراءات التي كانوا يحرصون في أدائها على الأمانة والدقّة في النّقل. ويعود ذلك الحرص إلى إدراكهم لحساسيّة العلاقة بين القراءة والمعنى لذلك دعـوا إلى إحكام توجيه القراءة، فبذلك التّوجيه «تعرف جلالة المعاني وجزالتها»[1]. إنّ هذا المبحث موصول بقضيّة الفهم وليست القراءة إلاّ توجيها لذلك الفهم وجهةً دون أخرى. لكنّ المتأمّل في بنية الكلمة وعلاقتها بالمعنى ـ من خلال الأمثلة التي أثبتنا ـ يجد أنّ الاختلاف في اللّفظ لا ينتج عنه ضرورة اختلاف في المعنى. لذلك أمكننا النّظر في التّغيير الذي يصيب هذه الكلمة أو تلك ـ بحكم تعدّد القراءات ـ من حيث هو تغيير له أثر لفظي فقط أي دون أن يصيب المعنى أو له أثر لفظي يؤدّي إلى تغيير المعنى[2]

1) تغيير اللّفظ دون المعنى:

المثال	اللّفظ	اللّفظ المغيّر	علامة التغيير اللّفظي
البقرة الآية 83: ﴿ وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾	لاَ تَعْبُدُونَ	لاَ تَعْبُدُوا	حذف حرف النّون

ذهب المفسّرون إلى تقدير أنّ أصل (لا تعبدون) هو (أن لا تعبدوا) فلّما حذفت (أن) عاد الرّفع إلاّ أنّ المعنى واحد ويتمثّل في (الأمر بعبادة اللّه وحده). إنّ المعنى ثابت واللّفظ متحوّل. لقد ورد لفظ (لا تعبدون) (خبراً) يتضمّن (الطّلب) بمعنى (الأمر).

(1) الزّركشي: البرهان في علوم القرآن: ج1 ص 339
(2) الطيّب البكوش: التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث تونس. نشر وتوزيع مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله تونس ط2 1987 . ص 19-20

2) تغيير اللّفظ والمعنى:

المثال	اللّفظ	اللّفظ المغيّر	علامة التغيير اللّفظي	تغيير المعنى
الأنعام الآية 125: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾	حَرِجًا	حَرَجًا	تحويل حركة العين من الفتح إلى الكسر	من معنى (آثم) إلى معنى (لا يصل إليه شيء من الخير)
البقرة الآية 282: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ ﴾	لاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ... ↓ فاعل	لاَ يُضَارَرْ كَاتِبٌ... ↓ نائب فاعل	التحوّل من الفاعليّة إلى البناء للمفعول	من معنى (نهي الكاتب والشهيد عن مضارة أهل الحقوق) إلى (النّهي عن إقامة الكاتب والشهيد عن شغلهما إذا كانا مشغولَيْن وضرورة ترك مضارّتهما والتماس غيرهما)(1)

إنّ ما طرأ على بنية الكلمة من تغيير لم يصل إلى إزالة صورتها في الخطّ على حدّ تعبير الزّركشي لكنّ المعنى تحوّل. لقد استتبع تغييرُ علامة لفظيّة تغييراً في المعنى. وسبب التحوّل المعنوي هو الاختلاف الذي حصل بين اللّفظتيْن: «الاختلاف في إعراب الكلمة في حركات بما يغيّر معناها ولا يزيلها عن صورتها في الخطّ»(2). يتغيّر المعنى إذن بين تيْنك اللّفظتيْن لكنّ مقوّمات التجانس البنيويّ بينهما تظلّ قائمة. وقد استرعى

(1) ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن ج 3 ص 135-136
(2) الزركشي: البرهان فير علوم القران. ج1 ص 334

انتباهَنا، من خلال الآية 282 من سورة البقرة، التغيير الذي طرأ على بنية الفعل من (لا يُضَارِرْ) إلى (لا يُضَارَرْ) ممّا اقتضى تحوّلاً في الوظيفة النحويّة للمسند إليه (كاتب/ شهيد) من الفاعليّة إلى المفعوليّة. وقد نتج عن ذلك تحوّل كلّيّ في المعنى. ممّا يدلّ على أنّ الكلمة مفردةً ومؤتلفةً تساهم بجلاء في خلق المعنى وتنويعه.

كانت القراءات بحكم تنوّعها تمثّل لدى علماء القرآن إشكاليّةً (التواتر/ الشذوذ/ جواز الصّلاة بالقراءة الشاذّة/ استتابة من قرأ بالشواذّ...) فقد ذُكر «أنّ قراءة أُبَيّ بن كعب تماثل قراءة ابن مسعود في الشذوذ»(1). ولكنّ اهتمامنا لا ينصرف إلى مثل هذه القضايا في حدّ ذاتها باعتبارها لا تمثّل لنا إلاّ أداة عمل نستشرف بواسطتها المفهوم العآم للقراءة اذ كلّما تعدّدت القراءات كان الفهم أكثر غِنًى. إنّ ما ذُكر من قراءات تعلّقت في الأمثلة التي حلّلنا ببنية الكلمة وارتبطت بأبيّ وابن مسعود وعمر، لا نُعنَى فيه بمدى التواتر أو الشذوذ ولا بصحّة الإسناد أو الضّعف ولكنّنا نهتمّ من خلال ذلك بما يخلقه اختلاف القراءات من تنويعات للبنية اللّفظيّة وما قد ينتج عن ذلك من إخصاب للمعانى.

ب 2 ب / معنى الكلمة: من خلال الأمثلة (2) ـ (07) ـ (12) ـ (13)

يتّضح أنّ المفسّر يُعنَى، في إطار الآية، بمعنى الكلمة في ذاتها، وقد جرت عنايته تلك عبر مسلكيْن: مسلك التّرادف(2) ومسلك المخالفة(3):

1) مسلك التّرادف: يكشف المثالان (2) و(7) عن ترادف قائم بين لفظتيْن هما (العفْو) و(الفضْل). وهو ترادف انتظمته حركتان متعارضتان: حركة باتجاه حصر المعنى وأخرى باتّجاه فتح احتمالات عديدة من المعاني:

* حركة باتّجاه حصر المعنى:

ويتجلّى ذلك من خلال اطّراح ضمني لمعان أخرى يمكن أن تحتملها لفظة (العفو): فهو "المعْروف" وهو "السَّهلُ الميسَّرُ" وهو "ما أتى بغير مسْألة" وهو "أحلُّ

---

(1) صبحي الصّالح: مباحث في علوم القرآن ص 254-255

(2) ابن منظور لسان العرب ج5 ص 189: «الرِّدْفُ: مَاتبِعَ الشَّيءَ. وكلُّ شيءٍ تبِعَ شيئًا فهو ردفُه وإذا تتابع شيءٌ خلفَ شيءٍ فهو التّرادفُ.»

(3) نفسه ج4 ص 187: «والخِلاَفُ المُضَادّةُ وقد خالفهُ مخالفةً وخلافًا»

المال وأطيبُه" و"عَفْوُ كُلِّ شيء خيارُه و أجودُه"(1). لذلك يجد المفسّر نفسه مدعوًّا إلى الاحتكام إلى سياق الآية: «نزلت هذه الآية قبل فرض الزّكاة فأمروا أن ينفقوا الفضل إلى أن فرضت الزّكاة فكان أهل المكاسب يأخذ الرّجل ما يحسبه في كلّ يوم أي ما يكفيه ويتصدّق بباقيه، ويأخذ أهل الذّهب والفضّة ما يكفيهم في عامهم وينفقون باقيه»(2).

إنّ الإحاطة بمختلف معاني الكلمة لا تكفي لبلوغ الفهم القويم لمعنى تلك الكلمة في الآية، لذلك فإنّه لا محيد للمفسّر عن التّعويل على المقام ذي الصّلة بضربيْن من المعاملات الماليّة التي كانت قائمة: ضرب سابق يتمثّل في إنفاق ما يفضل من المال بعد احتفاظ المسلم بما يكفيه، وضرب لاحق تمثّله الزّكاة وفق مقاديرها المعلومة. لذلك يطرح المفسّر سائر المعاني اللّغوية التي تحتويها كلمة (العفو) محتكما إلى السّياق الشّرعيّ حاصراً اختياره في (العفو بمعنى الفضل من المال). فيتوافق، في المعنى، "اللّغويّ" و"الشّرعيّ" ويجتاز المفسّر المعاني المتعدّدة للكلمة إلى معناها الواحد.

* حركة باتّجاه فتح احتمالات عديدة من المعاني:

نلاحظ أنّ الجزء من الآية 110 من سورة المائدة ينبني على عدّة قراءات لمعنى هذه الكلمة أو تلك فقد قدّم كلُّ مفسّر ما يترادف والكلمةَ الموجودة في الآية. وطبيعيّ أن يكون لكلّ مفسّر اختيارُه. لكنّ الجامع المعنويَّ بين كلّ ما يقع عليه الاختيار يظلّ قائماً:

جزء الآية المفسّر / المفسّر	وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيانِهِم	يعْمَهون
ابن عبّاس	// في كفرهم	//
أبو العالية والرّبيع بن أنس وقتادة	// في ضلالهم	//
الأعمش	// //	يلعبون
ابن عباس ومجاهد وأبو العالية والرّبيع وأبو مالك وغيره	// في كفرهم	يتردّدون

(1) نفسه: ج 9 ص 295-296-297

(2) نفسه ص 296

إنّ ما قدّمه المفسّرون من ألفاظ بدائل لألفاظ الآية يتنزّل ضمن تعاملهم مع معنى الكلمة تبيينًا وكشفًا على نحو من الشّرح يسخّر فيه التنويع اللّفظي لاكتشاف المعنى. فبدائل الألفاظ ومُبْدَلاتها مشدودة في مجموعها إلى أصول معنويّة جامعة:

1. ابن عبّاس:

اللّفظ المبدل	اللّفظ البديل	الجامع المعنوي: الاحتجابُ عن الهدى
في طغيانهم	في كفرهم	«طغَى الماءُ والبحرُ: ارتفعَ وعلاَ على كلّ شيء» «أصلُ الكفرِ تغطيةُ الشيء تغطيةً تستهْلِكُه»[1]

2. أبو العالية والرّبيع بن أنس وقتادة:

اللّفظ المبدل	اللّفظ البديل	الجامع المعنوي: الكفر
في طغيانهم	في ضلالهم	«طغَى (...) غلاَ في الكُفْر» «الضَّلال والضَّلالة ضدُّ الهُدَى والرَّشاد»[2]

3. الأعمش:

اللّفظ المبدل	اللّفظ البديل	الجامع المعنوي: الضّلال
يعْمهون	يلعبون	«ورجلٌ عَمِهٌ عَامِهٌ أي يتردّد متحيّراً لا يهتدي لطريقه ومذهبه» «صادفْنَا البحرَ حينَ اغْتَلَمَ، فلَعِبَ بنا الموجُ شهرًا. سَمَّى اضطرابَ الموج لَعِباً لمَّا لمْ يسِرْ بهم إلى الوجه الذي أرادُوه»[3]

---

(1) نفسه: ج 8 ص 170 وج 12 ص 120
(2) نفسه: ج 8 ص 170 وص 78
(3) نفسه: ج 9 ص 408 وج 12 ص 287

4. ابن عبّاس ومجاهد وأبو العالية والرّبيع وأبو مالك وغيره:

اللّفظ المبدل	اللّفظ البديل	الجامع المعنوي: الحيرة
يعمهون	يتردّدون	«ورجلٌ عَمِهٌ عَامِهٌ أي يتردّد متحيِّراً لا يهتدي لطريقه ومذهبه»(1)

يعود تنوّع المعاني في هذه الآية إلى اندراج التفسير ضمن مبحث التأويل دون تقيّد ظاهر بالقواعد التشريعيّة التي تحتّم بيان معنى دون آخر في إطار عمليّ خالص. ولمّا لم يكن الأمر يتعلّق بتفسير آية لرصد حُكم من أحكام الشّرع وقع التّعويل على تنويعات اللّفظ ومدى ما تتيحه من مسالك متباينة في فهم اللّغة القرآنية. فكان إخصاب المعنى وإثراء الفهم. إنّ ذينك الإخصاب والإثراء يظلاّن موصوليْن بإمكانيات المفسِّر ومدى قدرته على إنتاج قراءة معمَّقة للمعنى.

وتبقى الإشارة إلى أنّ معنى الكلمة محكوم بسياقيْن: سياق لغويّ يحتّم ـ عند خلق المترادفات ـ مراعاة الأصول المعنويّة الجامعة فيكون كشف المعنى واكتشافه. وسياق قرآنيّ عامّ لا سيّما إذا ما تعلّق الأمر بآية أو آيات تنطوي على مسألة شرعيّة تقتضي التوقّف عند أسباب النّزول وملابساته، ممّا قد يساعد على توضيح معنى الكلمة.

تتقاطع إذن في إطار التفسير، عبر مسلك التّرادف، حركتان: حركة باتّجاه حصر المعنى ضمن تفسير ذي طابع تشريعي عملي، وحركة باتجاه فتح احتمالات المعنى باستغلال ثراء البنية اللّفظيّة لآي القرآن اكتشافاً لمنعطفات جديدة في الفهم على نحو من التأويل ظاهر.

2) مسلك المخالفة:

لقد رأينا، من خلال مسلك الترادف أنّ الصّلة بين معنى كلمة وأخرى تتجسّم تتابعًا وائتلافًا باعتبارهما مشدودتيْن إلى جامع معنويّ واحد. أمّا من خلال مسلك المخالفة فسنلحظ بين الكلمتيْن من الفوارق المعنوية ما سيجعلهما غير راجعتيْن إلى جامع معنويّ ظاهر، وذلك اعتماداً على المثالين (12) و(13):

---

(1) نفسه: ج 9 ص 408

المفسّر	الآية المفسّرة	الكلمتان المختلفتان	الفارق المعنوي
عمر بن الخطاب	«فَمَنْ يكفُرْ بالطَّاغُوتِ» البقرة/ 256	الجِبْت = الطّاغوت	«ومعنى قوله في الطّاغوت إنّه الشيطان قويّ جدًّا فإنّه يشمل كلّ شرّ كان عليه أهل الجاهلية من عبادة الأوثان والتّحاكم إليها والاستنصار بها»[1] فالجبت، بما هو موصول معنويّا بالسّحر والسّاحر، يُعَدّ واحداً من تلك الشرور التي كان عليها أهل الجاهلية فهو أخصّ من "الطّاغوت"
نفسه	«سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ للسُّحْتِ» المائدة/ 42	الرّشوة = السّحت	«الرّشوة والرُّشوة الوُصْلة إلى الحاجة بالمصانعة (. . .) فالرّاشي مَنْ يعطي الذي يُعينه على الباطل»[2] أمّا السّحت فهو أن يكون للرّجل عند السّلطان جاهٌ ومنزلةٌ ويكون إلى السّلطان حاجة فلا يقضي حاجته حتى يُهديَ إليه هدية» (المثال 13)

مثلما أنّ الترادف بين الكلمتيْن لا يعني ضرورة التّطابق بينهما في المعنى، لذلك نزّلنا المسألة في إطار التنويعات اللّفظية للمعنى تعديداً لمسالك الفهم، فإنّ مخالفة كلمةٍ غيرَها في المعنى لا تعني ضرورة أنّها تختلف عنها اختلافاً معنوياً كلياً حدَّ القطيعة. إنّنا نعتبر ألفاظا من قبيل (جبت ≠ طاغوت/ رشوة ≠ سحت) مختلفة معنى متّحدة سياقاً: سياقاً دينيّاً ذا صلة بالعقيدة والتوحيد وذا صلة بعادات التعامل بين المسلمين (الرّشوة في

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج 1 ص 553
(2) ابن منظور: لسان العرب ج 5 ص 223

الحكم)، وسياقا لغويّا باعتبار الكلمتيْن تنتميان إلى حقل معجميّ واحد.

إنّ العلاقة مثلا بين (الجبت) و(الطّاغوت) هي علاقة اشتمال. فمعنى (الطّاغوت) يشتمل على معنى (الجبت)، أمّا علاقة (الرّشوة) بـ(السّحت) فتنهض على اتفاق في معنى واختلاف في آخر: اتفاق في معنى قضاء الحاجة واختلاف في طريقة قضائها، بين تسخير المال فقط، وبين تسخير ـ إضافة إلى المال (=الهدية) ـ للعلاقة الشخصية بالسّلطان (الجاه والمنزلة). إنّ المعنى مُحصَّل متشعِّب سواء على مستوى علاقة المعنى بالمعنى أمْ على مستوى علاقة المعنى بالسّياق ائتلافاً واختلافاً.

إنّ انطلاق المفسّرين من أكثر من فهم لمعنى الكلمة ينتج عنه ضرورةً تباينُهم في التّفسير، لذلك وجدنا من فسّر (الجبت) على أنّه (الكَهَنَة) و(الطاغوت) على أنّه (الشياطين)[1] ومن جمع بين الصيغتيْن (سحر/ساحر) في ربطهما بمعنى (الجبت) (المثال 12)[2] ومن حدّ الكلمتيْن بمعنى واحد «كلّ معبود من دون الله جبت وطاغوت»[3]. كما اتّضح من خلال المثال (13) وجود قراءتيْن لمعنى كلّ كلمة: قراءة يمثلها ابن مسعود الذي يعتبر أنّ (السحت) هو (الحرام) وهو (الرّشوة)[4] في حين ميّز عمر بين (الرّشوة) و(السّحت) على النّحو الذي بيّنا.

لقد صار المعنى القرآني ـ في هذا الطّور المبكّر من عمر التفسير عند العرب ـ غنيّا مختلفا غِنَى أفهام المفسّرين واختلافَها. إنّ ثراء النصّ القرآني ألفاظا ومعاني هو الكامن وراء ذيْنك الغنى والاختلاف اللّذيْن لم تتّسع أبوابهما إلاّ بعد أن التحق النبيّ ﷺ بالرفيق الأعلى وانتقلت مهمّة التفسير والاجتهاد إلى مَن بعده من الصحابة والتّابعين. وبالرّغم من حرصهم على توثيق صلتهم بالمأثور عن النبيّ فإنّ تفاسيرهم لم تخل من التّباين وإن كان محدودا على نحو ما رأينا من تباين بين ابن مسعود وعمر فمع غياب النبيّ رمز السلطة الروحية والدّينية الجامعة بدأ يطفو شيء من الاختلاف في فهم المعنى القرآني. ومع تقادم الأيّام، كان المسلم يبتعد شيئاً فشيئاً عن منابع الوحي الأولى، إلى أن شُرِع باب الاجتهاد والنّظر على مصراعيْه. عندها بات التفسير قضيّة وبات الفهم شبيهاً بالمعضلة.

---

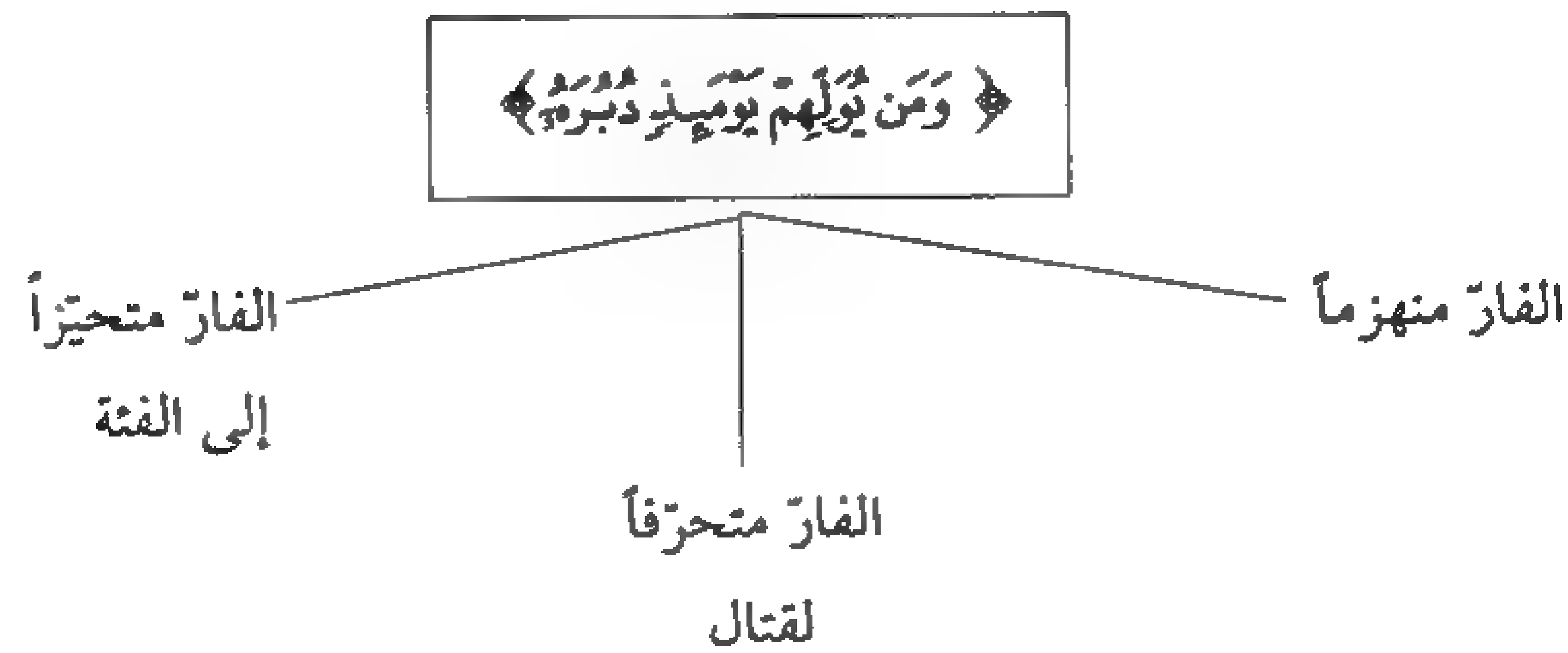
(1) ابن منظور: لسان العرب ج 8 ص 170
(2) ابن كثير: تفسير القران العظيم ج 1 ص 553
(3) ابن منظور: لسان العرب ج 8 ص 170
(4) نفسه: ج 6 ص 186

ب 2 ج/ المستوى التّركيبيّ:

لمّا كان التّفسير اللّغويّ البيانيّ عند الصّحابة عفويًا لم يصدروا فيه عن علم مسبق بلسانهم باعتبارهم يمثلون مرحلة البدايات في التعامل مع ألفاظ القرآن ومعانيه، فإنّ ما سيُعرف لاحقاً من قواعد متّصلة بالمفردة بنيةً ومعنًى وتركيبًا ومجازًا، هو عندهم في حكم البديهيّ الضمنيّ لذلك ينطلقون منه في التفسير دون أن يشيروا إليه، كانطلاقهم الضمنيّ من (التركيب) في المثاليْن (18) و(22) في انشغالٍ ظاهرٍ بالمعنى:

1) <u>الآيتان 15 ـ 16 / الأنفال</u>:

اعتمد عمر بن الخطّاب ضمنيّاً، في تفسير المعنى، على تركيب الاستثناء ودون أن نتوقّف عند مسألة نزول هاتين الآيتيْن أهما في أهل بدر أم في المؤمنين جميعاً[1] فإنّ الأكيد أنّ للمعنى عند عمر أصلاً وفرعاً: أصلاً يشكّله حظْر الفرار من المعركة وفرعاً تشكّله إباحة الفرار لبعضٍ ممَّنْ يقاتل. إنّ قوله تعالى: ﴿... وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ صِيغَ في شكل لفظ عامّ مشترك يشمل ثلاثة أفراد من الفارّين: فارٌّ منهزمًا، وفارٌّ متحرّفاً لقتال «بطلبِ عَوْرةٍ له يمكنه إصابتُها»[2]. وفارٌّ متحيّزًا إلى «فئة أخرى من المسلمين يعاونهم ويعاونونه»[3]. لقد ورد تفسير عمر ترجمةً ضمنيّةً لعلاقة الاستثناء بين (سائر الفارّين) و(بعض منهم) إلاّ أنّ ما يسترعي الانتباه في هذا الضرب من التفسير الذي ينصرف المفسّر فيه كلّيا إلى المعنى، هو بناء المعنى وفق ثنائية الأصل/ الفرع، فالمعنى/ الأصل يصاغ في لفظ عام، أمّا المعنى/ الفرع فلفظه خاصّ ودلالته محدّدة:



(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن ج 9 ص 201
(2) نفسه
(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج 3 ص 292

هنا تطرح، قضيّة العلاقة بين المعاني تأصيلاً وتفريعاً: أيّ المعنيين مأخوذ من الآخر؟ وأيّ أصل يجمع هذه المعاني أو تلك؟ وهل يُعتمَد المقياس التّركيبيّ فقط لتصنيف المعاني على ذلك النّحو؟ إنّ هذه الأسئلة وغيرها ستمثّل ـ في مرحلة لاحقة ـ ركائز لمبحث السّرقة الشعريّة لدى النقّاد.

2) الآية 7 / آل عمران:

نلاحظ في تفسير هذه الآية قراءتيْن: قراءة يقف أصحابها على الجلالة إلى حدود قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وقراءة يقف أصحابها على قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾:

2 ـ أ) الوقوف على الجلالة:

ويمثّل ذلك، من خلال المثال (22)، تفسير عائشة وابن عبّاس فقد بادرا إلى الرّبط معنوياً بين قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وقوله ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾. فالرّسوخ في العلم عندهما موصول بالإيمان بما في الكتاب لا بتأويله. وبذلك يوجَّه معنى الآية وجهة عقائديّة خالصة قائمة على التسليم المسْبَق بما في الكتاب دون الوجهة المعرفية التي تنهض على التدبّر والنظر وإعمال الرّأي فيما أشكل فهمُه. وطبيعيّ في هذه المرحلة المبكّرة من تأسيس الدّين الجديد أن يقع الإلحاح على الجانب العقائدي الإيماني أكثر من الإلحاح على التأويل كسبيل من سُبُل إنتاج المعنى والمعرفة التي لم تتوفّر شروطها الموضوعيّة بعد في مرحلة النشأة هذه. إنّ مجرد التوقّف في القراءة عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واعتبار ما يأتي بعد ذلك بداية استئنافية، ليؤكّدان الحسّ التركيبي للمفسّر، فهو وإن لم يكشف عن الحدود التركيبية قولا فقد قام بذلك استكناها وفهما.

2 ـ ب) الوقوف على قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾:

ويتجلّى ذلك من خلال قوليْن لابن عبّاس ومجاهد، فابن عباس يعتبر، خلافا لما رأينا في المثال السابق، وعلى نحو من التعميم، أنّ عِلْمَ البشَرِ تأويلَ القرآن مشروعٌ، ثم تتّجه المسألة مع مجاهد نحو التخصيص لتتعلق بمعنى الآية في ذاته من خلال الرّبط المعنوي بين قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ومعنى «يعلمون تأويله». وبذلك يوجَّه المعنى وجهة تفسيريّة لا تتعدّى حدود الاجتهاد والاستنباط كما درج عليهما السّلف من الصّحابة والتّابعين في إطار عنايتهم الفائقة بالمأثور عن النبيّ رواية وتدبّراً. إنّ مجرّد العطف

الضمني لقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لترجمةٌ صريحة لما للتّركيب من أثر في توجيه المعنى وجهة دون أخرى.

هكذا تتّضح، وإن كان ذلك على نحو عفويّ ضمنيّ، علاقة المعنى بالتّركيب، فقد وُجد معنيان في تفسير هذه الآية، لأنّ كلاً منهما محكوم بقراءة للتركيب مختلفة عن الأخرى: فقراءة يعتبر أصحابها أنّ قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مبتدأ للخبر ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. وبذلك لا يكون التأويل من مشمولات الرّاسخين في العلم، وقراءة يعتبر أصحابها أنّ قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ معطوف على (الله) و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا﴾ حال من ذلك المعطوف[1]. فيكون المعنى أنّ التأويل من مشمولات الرّاسخين في العلم أيضاً.

ب 2 د/ المستوى المجازي:

كان المسلمون في بداية عهدهم بالقرآن عَرَبًا خُلَّصًا يرسلون كلامَهم أكثرَه على المجاز دون أن تكون لهم دراية مسبقة بالحدود القائمة بين ما يعتزي إلى الحقيقة وما ينتسب إلى المجاز. إنّ العلاقة بين ما هو تجريديّ وما هو تمثيليّ محسوس لم تكن من الوضوح بحيث يقف المفسّر عندها في مرحلة البدايات التي هي مرحلة تشكّل عامّ لجميع المعارف وعلى رأسها المعرفة بتفسير القرآن. لذلك يتّضح لنا من خلال المثال (21) مستويان بارزان: مستوى الفهم البدائي للمجاز ومستوى تفسير الظّاهرة في عمومها وذلك بمحاكاتها بلفظ بديل.

أ ـ الفهم البدائي للمجاز:

ونعني بالبدائي ردّ الفعل السّاذج حيال الصّيغة المجازية الواردة في الآية 187 من سورة البقرة: ﴿... وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ...﴾. وتمثّل ردّ الفعل ذلك في تقبّل الآية عبر (الحِسّ) لا (الفهم) ممّا ترجم درجة صفرا من إدراك المعنى المقصود، فقد قام رجل أراد الصّوم وسمع تلك الآية بربط خيطيْن أبيض وأسود في رجليْه وشرع في الأكل إلى حين تبيّن الخيطين إيذاناً بميقات الإمساك. قد يحمل هذا الخبر قارئه على الضّحك ولكنّ لضحكه أبعاداً خفية تتّصل بطور البداوة والأميّة التي ما زال عليها العربيّ في أوّل عهده بالقرآن. وتتنزّل هذه الحركة التي أتاها

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 09–10

الرّجل ضمن الإطار نفسه الذي حلّل فيه ابن خلدون أوّل اتصال للعرب البدو بالحضارة إبّان فتحهم لبلاد الروم وفارس عندما حسبوا "الكافور ملحاً" و"المرقّق رقاعاً". إنّ الرّجل فهم الآية فهما طفوليّاً ساذجاً فاعتبر المجاز حقيقة ووقف عند ظاهر الكَلِم لذلك بادر إلى فعل ما فعل. ويضاف إلى سذاجته متقبّلاً، غياب القرينة التي قد تعينه على إدراك المعنى لذلك فإنّ نزول قوله تعالى ﴿من الفجر﴾ يُعتبر حلاّ لإشكال المعنى وتأكيداً لاستعمال (الخيط الأبيض والخيط الأسود) في غير ما وُضعا له في الأصل. لذلك كانت القرينة السّبيل القويم إلى رفع اللّبس بين الحقيقة والمجاز تمييزاً بين مستويَيْ التّجريد والتمثيل:

* النّهار ← الخيط الأبيض

* اللّيل ← الخيط الأسود

إنّ معنى اللفظ معقود بين طرفيْن بارزيْن: الاستعمال الحقيقيّ للفظ في ما وضع له في الأصل والاستعمال المجازي للفظ في غير ما وضع له في الأصل وذلك بتحويله عن دلالته الأولى إلى دلالة طارئة. لذلك فإنّ الفهم البدائي يظلّ صاحبه قاصراً عن تتبّع حركة التحويل تلك فيخلط بين المواضعة الأولى والمواضعة الحادثة أو بين القاعدة والاستثناء. وقد أجملنا ذلك فيما سمّيناه الفهم البدائي للمجاز.

ب ـ تفسير الظّاهرة في عمومها:

يعمد المفسّر إلى تفسير ظاهرة المجاز في عمومها دون أن يعرض بالتفصيل للعلاقة بين "الحقيقيّ" و"المجازيّ" وما بينهما من قواسم معنويّة مشتركة. إنّ أقصى ما قام به المفسّر هو تغيير لفظ المجاز بآخر بديل أملاً في مزيد توضيح المعنى المقصود:

المفسّر	اللفظ المجازي الأول	اللّفظ المجازي البديل
ابن عباس وجمع من التابعين	«هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن»	«هنّ سكن لكم وأنتم سكن لهنّ»
الرّبيع بن أنس	// // //	«هنّ لحاف لكم وأنتم لحاف لهنّ»

هكذا يفسّر المجاز بالمجاز ويتردّد المعنى بين ثالوث (اللّباس) و(السّكن) و(اللّحاف). إنّ المفسّر إذ يكشف عن المجاز بآخر فإنّما ليميط اللّثام عن معنى جامع هو ما يحصل بين الرّجل والمرأة من مخالطة ومماسّة ومضاجعة عند الجماع[1]. لقد وقع التعبير عن تلك المعاني إضماراً لا إظهاراً ممّا جعلنا نسم هذا الضرب من التّفسير بالعموم. وطبيعيّ أن يكتفي المفسِّر في هذا الطور بالذّات بوصف الظاهرة المجازية بدل تعليلها.

لقد توقّفنا، خلال تتبّعنا للمعنى في تفسير الصّحابة والتّابعين، عند حيّزيْن بارزيْن استقطبا جهودهم، وهما حيّز يمثّله القائم بالتّفسير وآخر تشكّله المادّة المفسَّرة. وقد رأينا في الحيّز الأوّل نموذجيْن من القائمين بالتّفسير: نموذج المفسّر الصّحابي المتأثّر بالتنزيل الخبير بأسراره فتبيّن لنا أنّ الصحابة تفاوتوا في التفاعل مع معاني القرآن بين من عبّر عن خالص التأثّر والاستحباب لهذه الآية أو تلك كعليّ رضي لله عنه، وبين من اتّجه نحو الانفراد بمواقف تفسيريّة مميّزة على نحو ما رأينا مع عمر رضي الله عنه من خلال فهمه الذي اختصّ به دون سائر الصحابة للآية (03) من سورة المائدة على سبيل المثال لا الحصـر. ونموذج المتأوّل للتنزيل على غير تأويل وقد جسّد تعاملُه مع آي القرآن نمطاً من التّفسير المحظور الذي نهى عنه النبيّ ﷺ وتشدّد حياله الصّحابة لأنّه قائم على قراءات مغرضة تصدر عن متأوّلين عمدوا إلى تكييف ألفاظ القرآن ومعانيه وفق أهوائهم، وسيفرز ذلك النمط البذرة الخصيبة لاتجاه الغلوّ في التفسير في مراحل لاحقة لا سيّما على أيدي الباطنيّة من الشّيعة. أمّا على مستوى الحيّز الثاني: حيّز المادّة المفسَّرة فقد نظرنا في ضربيْن من التّفسير: تفسير خارجيّ من خلال الاهتمام أساساً بأسباب النزول والملابسات الحافّة بالآيات، وتفسير داخليّ عُنينا فيه أساساً باهتمام الصّحابة والتّابعين بالآيات القرآنيّة من زاويتيْ التفسير العملي الإجرائي والتّفسير اللّغويّ البيانيّ. وحرصنا على ألاّ نُعنى في التّفسير الخارجيّ إلا بالمعطيات التي لها صلة بتوضيح المعنى و خدمته. لذلك وظّفنا المسائل الدينيّة التي يتقاطع فيها "العقائديّ" و"الشرعيّ العمليّ" و"التأويليّ المعرفيّ"، وهو تقاطع أمْلته خصوصيّات المرحلة المبكّرة التي لمّا تعرفْ فيها العلوم الدّينيّة استقلالاً عن بعضها البعض مثلما ألمعنا إلى ذلك آنفاً. وانتهينا بعد كلّ ذلك إلى أنّ المعنى مُحَصَّل

---

(1) نفسه: تفسير القرآن العظيم ج 1 ص 388

متشعّب تتقاطع في صلبه حركتان عموديّة تصله بالواقع والأحداث، وأفقيّة تصله بمعاني القرآن الأخرى منتهين إلى أنّ المعنى في القرآن يتنازعه خطابان: واحد متّصل بالوحي وآخر بالتاريخ، وما استتبعه ذلك من إضفاء للإطلاق على المعنى في خطاب الوحي ومن إضفاء للنسبية على المعنى في خطاب التاريخ، فأتيح لنا، في إطار ذلك، التّمييز بين نوعيْن من الفهم مارسهما الصّحابة والتّابعون هما النّوع المقالي والنّوع المقاميّ.

أمّا في إطار التفسير الدّاخلي فقد كانت عنايتنا مركوزة على جانبيْن منه: جانب التفسير العمليّ الذيّ شكّل الحلقة الأولى من حلقات التعامل مع آي القرآن إذ لاحظنا أنّ المعنى سار، في إطار هذا الجانب من التّفسير، من "العملي الخالص" إلى "القوليّ العملي" إلى "القوليّ الخالص". وجانب التفسير اللّغوي البيانيّ الذي بدا معقودا على أربعة أركان رئيسيّة: بنية الكلمة / معنى الكلمة/ "التّركيبيّ"/ "المجازي". وتبيّن لنا في إطار تعامل المفسّرين، في هذا الطّور، مع بنية الكلمة في صلتها بقضية القراءات في القرآن، ضربان من التغيير اللّفظيّ: واحد لا أثر له في المعنى وآخر له أثره. كما اتّضح من خلال تعاملهم مع معنى الكلمة أنّهم توخّوا مسلكيْن: مسلك التّرادف ومسلك المخالفة فلاحظنا في إطار مسلك التّرادف حركتيْن: حركة باتّجاه حصر المعنى ضمن تفسير ذي طابع تشريعيّ عمليّ وأخرى باتّجاه فتح احتمالات عديدة من المعاني باستغلال تنوع البنية اللّفظية لآي القرآن مبيّنين أنّ معنى الكلمة محكوم بسياقيْن سياق لغـوي وآخر ديني، وكلاهما يمكن أن يسلّط منه المفسّر الضّوء على المعنى. في حين توقّفنا، في إطار مسلك المخالفة عند انطلاق المفسّرين من أكثر من فهم لمعنى الكلمة الواحدة ممّا نتج عنه تباين في مذاهب التّفسير، وانتهينا إلى أنّ المعنـى صار، في هذا الطّور المبكّر من عمر التفسير عند العرب، غنيّا مختلفاً غنى أفهام المفسّرين واختلافها بحكم البعد التدريجي عن الرسول مصدر الوحي ومنبع الفصاحة. أمّا بخصوص ركن "التركيبيّ" فرأينا أنّ المفسّر ينطلق من "التركيب" على أنه في حكم الضّمني المسكوت عنه مظهراً انشغالاً فائقاً بالمعنى نجم عنه التعامل مع المعنى أصلا وفروعا وقد طرحنا، ثني ذلك قضية العلاقة بين المعاني والمقاييس المعتمدة في تصنيفها أهي شكليّة أم غرضيّة أم مزيج من الضّربين(؟)، ووقفنا بعد ذلك عند علاقة المعنى بالتركيب وما يولّده الاختلاف في فهم التركيب من تنوّع في الفهم وذلك من خلال الآية (07) من سورة آل عمران . وفيما تعلّق بركن "المجازيّ" اتّضح لنا ضربان من التعامل مع المجاز في القرآن: ضرب بدائيّ

ساذج يعكس حداثة عهد المسلمين بفهم المعنى، وضرب يمثّله المفسرون من الصّحابة والتابعين ممّن لم يُعنوا بالجانب اللّفظي في قضية المجاز قدر عنايتهم بالجانب المعنويّ لذلك فسّروا المجاز بالمجاز فذكروا لهذا اللّفظ المجازيّ أو ذاك أشباهاً ونظائر أملاً في تطويق المعنى المقصود.

وسواء أتعلّق الأمر بتفاسيرهم لبنية الكلمـة أم معناها أم للتراكيب والمجازات، فإنّ طابع التفسير لم يخرج عن العفويّة التي أرجعناها إلى ما كان عليه أوائل المسلمين من حداثة عهد بقضايا الفهم والمعرفة ومن صلة قويّة ما زالت تشدّهم إلى فطرة البداوة وبساطة التفكير. لذلك لم يصدروا في تفسيرهم عن علم مسبق بلسانهم فقد كانت قرائحهم طاغية على عقولهم. إنّ ما سيعرف لاحقاً من قواعد موصولة بالمفردة بنية ومعنى وتركيباً ومجازاً هو عندهم، خلال هذا الطّور، في حكم الضمني البديهيّ فكان الغالب على تفسيرهم الاهتمام بالمعنى وسياق النزول أكثر من الاهتمام باللّفظ وخصوصيات الخطاب.

خاتمة الفصل الأول

لقد حرصنا على العودة إلى تفاسير النبيّ وأقوال الصحابة والتابعين سعياً منّا إلى تتبّع تجليات حضور المعنى لديهم و قد بات يمثل مشغلاً منذ بدأت تُطرح على المسلم مهمة فهم القرآن عن النبيّ وإفهامه غيرَه من المسلمين والدّاخلين في الدّين الجديد. لقد كان النبيّ أولَ مفسّر للقرآن. وطبيعيّ إذن أن يكون مدار تفسيره المعنى تحديدا باعتباره مضطلعا بأن يبيّن للناس ما نُزِّل إليهم عملا بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. وقد تعمّدنا فيما مرّ عدم التّعويل على تفاسير المتأخّرين بل أردنا التوقف مباشرة عند التفسير في عهد النبي والتفسير في عهد الصحابة والتّابعين استشرافا لطور البداية في التعامل مع قضيّتنا، وآثرنا تبعاً لذلك تفحّص تفاسير النبيّ في ذاتها فتبيّن لنا من خلالها أنّ الاهتمام تركّز على المعنى وذلك من خلال التفسير العملي الذي مثّل الدّرجة الصّفر من التفسير القوليّ الذي لم يكد يتجاوز تثبيت أحكام شرعيّة أو توضيحات شملت المعنى القرآني إطلاقاً أو تقييداً، إضافة إلى ما اضطلعت به السنّة النبويّة من شرح وتبيين شملا معاني الآيات عن طريق تكرارها أو تأكيدها بألفاظ ميسّرة واضحة. وقد ألفينا طغيان التّفسير العملي الإجرائي في عهد النبوّة طبيعيّاً وأرجعنا ذلك إلى خصوصيّة المرحلة: مرحلة وضع الأسس للدّين الجديد. فقد كان التعامل مع المعنى في هذا الطّور تعاملا عفويا نفعيّا لأنّ الدين الجديد مازال في طور الانبعاث من خلال التزامن بين التفسير والتنزيل إضافة إلى آثار البداوة التي ما تزال عالقة بسلوك المسلم وعقليّته فضلاً عن استبعاد التأويل والقول بالرأي في القرآن لاختصاص الرسول بمهمّة تفسير كلّ ما أشكل فهمه على المسلمين. إنّ النبيّ كان حريصاً في تفسيره على وظيفة الفهم والإفهام بقطع النظر عن شكل ذلك الإفهام أهو العمل أم القول. وحرصه على تلك الوظيفة نابع من حرصه على البيان والتّبيين لأنّ الله أوكل إليه أن يبيّن للناس ما نُزِّل

(1) سورة النحل الآية 44

إليهم. ولمّا كان البيان هو إظهار المقصود[1] والتّبيين هو الإيضاح[2] اتضح أنّ المراد بالإبانة هو (المعنى). أمّا الصحابة والتابعون فقد كانوا حريصين على توثيق صلتهم بالمأثور والتّحرّي قدر المستطاع في الرّواية عن النبيّ لذلك يتنزّل احتراز بعضهم من القول في القرآن بالرّأي في هذا السياق، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «مَنْ قال في القرآن برأيه فليتبوّأْ مقعدَه من النّار»[3] ممّا جعلهم يسعون إلى أن يكونوا نَقَلَة أمناء باستثناء ما يقتضيه تغيّر الزمان من اجتهادات واستنباطات تظلّ دوما قيد ذلك المأثور الذي حرصوا على تبليغه في لفظه وروحه ومعناه . لذلك لا يكاد التفسير في عهد الصحابة والتّابعين يختلف في جوهره عن التفسير في عهد النبيّ. لقد ظلّ الزوج لفظ/معنى من حيث تشكّله، في إطاره الجنينيّ، فقد واصل الصحابة المسلكيْن اللّذين بدأهما النبيّ في التفسير: مسلك الفعل ومسلك القول. فظلّت الصبغة التشريعية العمليّة طاغية على تفاسيرهم في ظلّ احتياجات المسلمين المتزايدة إلى حلول شرعية يفكّون بها ما يعترضهم من إشكالات في يومهم وغدهم، لذلك تحاضن في ما أُثِر عن الصّحابة والتّابعين "العقائديُّ" و"التشريعيُّ الفقهيُّ" و"السلوكيُّ الأخلاقيُّ" و"التفسيري التأويليّ" ممّا يدلّ على حالة الامتزاج التي ماتزال العلوم الدّينية تعيشها في هذا الطّور المبكّر. كما تبيّن لنا أنّ العناية بالتفسير الخارجي تنامت مع الأيام، من حيث الاهتمام بأسباب النّزول وملابساته على نحو خاصّ. فالصّحابيّ عايش تلك الملابسات ممّا جعل تفسيره مستنداً في بعض وجوهه إلى التجربة ومعاينة الحدث الذي قد يسبق الآية أو يتلوها. وتجدر الإشارة إلى أنّ التفسير القولي لقي اهتماماً نسبيّاً فأصبح الصّحابيّ يُعنى بالمقال ألفاظاً ومعاني اهتداء في الفهم بما أُثِر عن النبيّ. وقد قادنا تفحّص المادة التفسيريّة المتّصلة بالصّحابة والتّابعين إلى تبيّن بذور اتجاهيْن في الفهم: الفهم عن طريق المأثور ومثّله الصحابة والتابعون على نحو عامّ، والفهم عن طريق الرأي بمعنى الاجتهاد الفردي من خلال ما لاحظناه من اختلاف بين بعض الصحابة في تفسير بعض الآي كعمر وابن مسعود مثلاً. لذلك ستكون المحاولات اللاحقة في التّفسير عبارة عن إخصاب لبذور ذينك الاتّجاهيْن.

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 1 ص 564
(2) نفسه ص 563
(3) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج 1 ص 34

إنّ الزّوج لفظ/معنى شهد مع التفسير في عهد الصحابة زيادة طفيفة في التبلور ولا أدلّ على ذلك من اختلافهم مثلاً في معنى (الرّشوة والسّحت) أو في بعض القراءات المتعلّقة ببنية بعض الألفاظ أو في فهمهم لبعض التراكيب. هكذا ظهر الاختلاف في أسباب الفهم وسبله وانعكس ذلك إيجابا على مستوى اللّفظ ، من خلال خلق جملة من التّنويعات اللّفظية للمعنى الواحد، وعلى مستوى المعنى عبر تعدّد مسالك الفهم بتعدّد المفسّرين وتفاوت قدراتهم في إنتاج المعنى وبناء القراءة. إلاّ أنّ كلّ ذلك لم يخرج، في نظرنا، عن التعامل العفويّ اللاّواعي مع الزوج لفظ/معنى الذي ما زلنا نعتبره حتّى في طور التفسير في عهد الصّحابة والتّابعين، في مرحلة تشكّله الجنينيّ. فالنبي بدرجة أولى والصحابة والتابعون من بعده لم يكونوا في حاجة إلى معرفة اللغة والإعراب والبلاغة من أجل تطويق المعاني القرآنية لأنّ اللسان عندهم ليس صناعة تُكتسب بالطلب والتحصيل وإنما هو طبع وسليقة. لذلك سكتوا عن اللفظ. ففصاحتهم أغنتهم عن التوسّط به لبلوغ المعنى فلم يبرز في هذه البواكير الأولى من التفسير إلا الطرف الثاني من الزوج لفظ/معنى. إنّه المعنى الكامن في النص القرآني. هو المعنى/الحقيقة التي كان النبيّ مصدرها الأوحد بعد الله. نتج إذن عن تفسير النبيّ والصحابة والتابعين تركيزُ أهمّ وظيفة لغوية ستحكم بلاغة العرب و شعرهم ونظرية كلّ خطاب لديهم هي وظيفة الفهم والإفهام النابعة من وظيفة البيان والتّبيين التي يضطلع بها الرسول في تبليغ دعوته إلى الناس كافة. فالبيان هو خاصية القرآن: "وقال الزجاج في قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ (الرحمان/ 3 ـ 4) قيل إنّه عنى بالإنسان ههنا النبي ﷺ علّمه البيان أي علّمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء"[1]. أمّا التّبيين فهو مهمّة النبيّ. ففي ضوء جدلية البيان والتّبيين سيصوغ العرب خصائص كل خطاب بليغ.

ولكن ما إن قضى الرسول حتى ابتعد العرب عن نبع الوحي والفصاحة، وما إن توفي رموز السلف الذين عايشوا مرحلة الوحي وانقضى العهد الراشدي الأول حتى كان الاختلاط بالأعاجم وقد بدأ في خلافة عثمان (ت 35 هـ) الذي لم يتأخّر عن توحيد المصحف بعد إحراق ما عداه[2]. اتّسعت إذن رقعة بلاد الإسلام بسبب الفتوحات وبات خطر اللحن يتفشّى بسبب دخول غير العرب تحت مظلّة الإسلام. يقول تمام حسان عن

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 1 ص 564
(2) صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص 120

ظاهرة اللحن: "فإن الظاهرة نفسها لم تصبح خطرة وكريهة إلا بعد الفتح الإسلامي وكثرة الموالي في البيئة العربية وازدادت الظاهرة خطرا بإصهار العرب إلى غير العرب فنشأت فيهم ناشئة لا تقيم ألسنتها بلغة آبائها وتسرّب لحن هؤلاء وأولئك إلى قراءتهم القرآن"[1] هنا سيحتاج المسلم إلى صناعة تتوفّر على قواعد تقيه اللحن في قراءة القرآن. وهي صناعة النّحو. كما سيحتاج إلى صناعة أخرى تقيه الخطأ في فهم معاني القرآن وتوفِّر له أسباب الاستنباط الصحيح وهي صناعة العلم بأصول الفقه.

فلئن تركز الاهتمام، في إطار علم التفسير، من خلال البواكير الأولى التي تمثل مرحلة النشأة، على المعنى للأسباب التي بيّنا فإنّ الاهتمام سيتركز في إطار علم النحو على الزوج لفظ/ معنى.

---

(1) تمام حسان: الأصول ص 24

الفصل الثّاني

الزوج لفظ/ معنى في إطار علم النّحو
(سيبويه نموذجاً)

يتنزل بحثنا في الزوج لفظ/ معنى في إطار علم النحو، سيبويه نموذجًا، ضمن مسعانا إلى اكتشاف التّشكل العام لذلك الزوج في علم عربيّ عريق هو علم النحو باعتباره ركيزة أساسية من ركائز الثقافة الإسلامية مشدودة بأكثر من سبب إلى ركيزة أخرى لا تقل عنها عراقة هي علم أصول الفقه، ويعود الجمع في الحديث بين ذينك العِلْمين إلى ما يربطهما من وشائج قربى نشير إليها بعجالة من خلال قضية نشأة النحو العربي عامّة ومساهمة سيبويه خاصة:

* **قضية نشأة النحو العربي**: ليس المجالُ بمجال تفصيل للقول في قضية النشأة لذلك نقتصر على الإشارة إلى وجود أطروحتيْن أساسيتيْن بخصوص نشأة النحو عند العرب: الأولى يربط أصحابها أصول النحو بالمؤثر اليوناني والمنطق الأرسطاليسي تحديداً إذ يزعم البعض «أنّ النحو العربي استعار من المنطق الأرسطاليسي التقسيم الثلاثي للكلام والتمييز بين الجنس والآخر ومفاهيم من قبيل الظرف والحال وأفكاراً حول الأزمنة والفاعل»[1] كما أكد البعض الآخر «أنّ النحاة الأُوَل يمكن أن يكونوا قد استعاروا هذه المفاهيم الأرسطاليسية مُقرّاً في الوقت نفسه بأن منطقهم مباين تماماً لمنطق الفلاسفة»[2]. أما الأطروحة الثانية فينفي أصحابها أي أثر إغريقي في النحو العربي وذلك بالتركيز على عمق الروابط القائمة بين عِلْمَيْ الفقه والنحو في مجاليْ المنهج والمصطلح دلالة على نشأتهما نشأة عربية دينية خالصة، هذا إضافة إلى ما يوجد من تباين صريح بين المصطلح الذي توخّاه سيبويه في كتابه والمصطلح الذي راج عند المترجمين الذين نقلوا عن أرسطو أفكاره النحوية[3] ولما كنا ننطلق من اعتبار أن العلوم المتصلة بالنص القرآني الجامع، في مساهمات المؤسّسين، قد نشأت نشأة عربية دينية واحدة في مرحلتها الأولى، فإننا نؤكد ما ذهب إليه جيرار تروبو G. Troupeau في مقاله بدائرة المعارف

(1) Encyclopédie de l'Islam: Article: «Naḥw». p. 914.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

الإسلامية عندما قال: «ودون أن ننفي أن التأثير الذي كان يفرضه ضرورةً المنطق الأرسطاليسي على نحاة بغداد بداية من القرن 4 هـ/ 10 م، يمكن أن نعتبر أن النحو تشكَّل بمنأى عن أي تأثير أجنبي في الوقت نفسه الذي تشكّلت فيه علوم أخرى إسلامية مثل التفسير والفقه، والتي نمت خلال النصف الأول من القرن 2 هـ/ 8 م في مركزيْن ثقافيّيْن كبيريْن بجنوب العراق هما البصرة والكوفة»[1]، ولم يخرج تمّام حسان عن ذلك إذ اعتبر أن العرب حتى وإن فكّروا تفكيراً منطقياً في قضايا النحو أو الاستدلال الفقهي فإن ذلك من وحي المنطق الطبيعي لا المنطق الصّوري بالمعنى الأرسطي، لأن المنطق الطبيعي هو نتاج تكوين العقل الإنساني بوجه عام[2] معتبرا أن الثقافة العربية خاضعة لطوريْن العلامة الفارقة بينهما خلافة المأمون: فما قبل المأمون لا يوجد تأثر بالثقافة اليونانية أما ما بعد المأمون فقد تسرّبت ثقافة اليونان إلى العرب بفعل الترجمة التي رعاها هذا الخليفة لذلك «كانت خلافته نقطة تحوّل في سير الثقافة الإسلامية بكل فروعها، وفي النحو العربي من بين هذه الفروع»[3].

* **مساهمة سيبويه**: لئن اشتهر الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) عند أصحاب التراجم بأنه «صاحب العَروض» أو أنه مؤسّس لعلم القاموس **La lexicographie** فإن ارتباط سيبويه بإحداث علم النحو أمر لا يكاد يعترض عليه أحد[4] إلا أن بداية سيبويه كانت بداية فقهيّة فقد رُوي أنه ذهب إلى البصرة لدراسة الفقه لكنه وجد نفسه ذات مرة أمام أحد

---

(1) نفسه.

(2) تمام حسان: الأصول ص 53-54

(3) نفسه ص 56 وراجع في ترجمة المأمون الفهرست لابن النديم. بيروت دار المعرفة (د ت) ص 168 وتاريخ الخلفاء للسّيوطي. بيروت دار الجيل 1988 ص 364.

(4) Encyclopédie de l'Islam: Article: «Sibawayhi». p: 545-546 وراجع: عبد القادر المهيري: كتاب سيبويه بين التقعيد والوصف. إنّ في مقال عبد القادر المهيري شبه حسم في مسألة التّشكيك في نسبة الكتاب إلى سيبويه فقد تجاوز صاحب المقال النّقد الخارجي لما يُروَى عن قوّة الصّلة بين الكتاب وصاحبه أو ضعفها، إلى نقد داخلي باستنطاق الأثر من الدّاخل وفق مسلكيْ الوصف والتّقعيد، فتوصّل بدقّة وإيجاز منقطعيْ النّظير إلى التّمييز بالحجّة والبرهان بين " شخصيّة المقعّد الذي وجد أحكاما جاهزة فألّف بينها وبوّبها تبويبا تغلب عليه الصّيغة النّظريّة، وشخصيّة الواصف الذي استنطق بعض جوانب المادّة اللّغويّة وحلّلهاواستنبط منها أحكاما تقتضي تبويبها على حدة أو ضمّها إلى الأبواب الحاصلة بعد. " (المقال نفسه ص 139) ويقول الطيّب البكّوش في مقاله (النّظريّات الصّوتيّة في كتاب سيبويه حوليات الجامعة التونسية. عـ11ـدد 1974 صفحة 142): "ولئن كنّا نعلم أنّه أخذ عن أيمّة كبار ولاسيما عن الخليل بن أحمد الذي يذكره في الكتاب أكثر من خمسمائة مرّة، فإنّه يبقى صاحب الفضل في تنظيم قواعد العربيّة في كتاب مبوّب ضخم، بقي إلى اليوم مرجعا أساسيّا رغم تقادم العهد".

العلماء مخذولاً بسبب لحن ارتكبه ممّا حمله على تغيير وجهته المعرفية ودراسة النحو[1]. فلا غرابة إذن أن يلاحظ الدارس بين كتاب سيبويه وأساليب البرهنة الفقهية نقاط شبَه مما يدعم الأطروحة القائمة على اعتبار سيبويه قد وجد في الفقه مصدر إلهامه في تقصّي مسائل النحو[2]. وبالرغم من أنه لا أحد من الدّارسين سلّط الضوء على ظروف تلقيه للفقه[3] فإن الصلة بين علم الفقه عامة وعلم النحو على يدي سيبويه تظل كأجلي ما تكون، وتتجسم تلك الصّلة من خلال التقاطع بين العِلميْن. فعلماء الأصول يعرضون «الكثير من مسائل النحو يقدّمونها بين يدي بحوثهم أو يقيمون البحوث عليها، مثل أقسام الكلام والأمر والنهي وألفاظ العموم والاستثناء وحروف المعاني»[4]. فلئن كان الفقه من جهة علم أصوله تجاوزاً للأدلّة الجزئية في ذاتها، إلى معرفة القواعد الكلّيّة المتحكّمة في تلك الأدلة فإن النحو باعتباره علما هو تجاوز لمجرد المعرفة بالأساليب التي تكلم عليها العرب إلى استنطاقها للوقوف على القواعد التي تقود كلّ مبتدىء يتكلّم اللسان العربي إلى معرفة الغرض من استعمال ذلك اللسان[5] وقد كان لسيبويه قصب السبق إلى ريادة هذا العلم فكتابه هو النّصُّ المؤسِّس لعلم النحو العربي[6] وقد بلغت شهرة سيبويه درجة عليّة «فكان إذا قيل في البصرة فلان يقرأ الكتاب لا يفهم السامع سوى كتاب سيبويه بل سموه إكباراً له «قرآن النحو»[7]. إن اسم سيبويه ارتبط بمرحلة تأسيس العلم فكتابه هو «باكورة في النحو»[8] بالإضافة إلى أنه يشكّل حلقة من حلقات تحصين التعامل مع النص القرآني باعتبار أن النحو أساس لعلم إعراب القرآن[9] فيكمّل بذلك عمل المفسِّر في تحصين ذلك التعامل في عصر اختلط فيه العرب بغيرهم من الأعاجم حتى بات اللحن خطراً يتهدد لغة قرآنهم: «وضع الكتاب وقد طال خلاط العرب

(1) نفسه ص 544 وراجع: محمد الطنطاوي: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة القاهرة دار المعارف ط2 1995 ص 80.
(2) نفسه ص 545
(3) نفسه
(4) علي النّجدي ناصف: سيبويه إمام النّحاة القاهرة – مصر عالم الكتب ط 2 1979 ص 196–197
(5) Encyclopédie de l'Islam: Article: «Naḥw». p. 914.
(6) Ibid : Article :Sibawayhi p. 544
(7) محمد الطنطاوي: نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة ص 101
(8) نفسه
(9) صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص 120

للأعاجم، وتعددت روابطها بهم، وأخذت هذه الروابط المتعددة وذلك الخلاط الطويل يُعْقِبان العربية فيما يُعْقِبانها لحنا وانحرافا(...) والكتاب يشترع للعربية في طورها الجديد، ويقيم المعالم التي تهدي إلى حقيقتها وتعين على حمايتها ونفي الزيف عنها(...) لذلك فهو دراسة واسعة في النحو والصرف أي في أساليب العربية وبنية مفرداتها»(1) لكنّ المتأمل بأناة في مادة الكتاب لسيبويه يلحظ الطابع الشمولي الذي يطرح ضمنه قضايا النحو في صلتها بمباحث أخرى ستتطور لاحقاً: كالبلاغة وفقه اللغة والأصوات والقافية... فالكتاب هو جماع لعناصر «صنع منها سيبويه النحو والصرف وصنع منها مباحث أخرى رآها من النحوَ ورآها الناس بعده من غيره فأدخلوا بعضها في البلاغة وبعضها في فقه اللغة وبعضها في التجويد وأقاموا من بعضها الآخر مباحث مستقلة وإن كانت لَتَمتُّ للنحو برحم ماسّة»(2) لذلك أمكن القول: «إن كتابه ليس أعظم مراجع النحو والصّرف عامّة وكفى، ولكنه مع ذلك أصل من أصول الثقافة الإسلامية في غير ناحية من نواحيها المتعددة: انشقّ عنها أوهدى إليها وأوحى بها»(3). «فالكتاب» نصٌّ جامع مما يمحّضه ليكون أصلا من أصول الثقافة الإسلامية، وهذه الخصوصية هي التي تتيح لنا ـ وعلى نحو مباشر أحياناً ـ أن نكتشف خيط تشكل الزوج لفظ/معنى بالوقوف على جذوره الأولى مع سيبويه.

تتشكل مادة الكتاب من خلال قسميْن بارزيْن: قسم يتعلق بأبنية الكلمات في ذاتها من زاويتيْن صوتية وصرفية، وقسم يتعلق بالجانب الإعرابي في إطار العناية بالمسألة التركيبية عامة(4) وليس غرضنا تقصّي مساهمة سيبويه في فروعها لأن عنايتنا منصرفة تحديداً إلى تشكّل الزوج لفظ/ معنى من خلال خطاب النحو سواء في ضوء المسألة الصوتية أم الصرفية أم التركيبية سيرا من الصوت إلى الكلمة فالجملة(5).

---

(1) علي النجدي ناصف: سيبويه: إمام النّحاة ص 142
(2) نفسه 153
(3) نفسه ص 197-198
(4) Encyclopédie de l'Islam: Article: «Naḥw». p. 915 وكذلك مقال (Sibawayhi) بنفس المرجع ص 548
(5) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: ص 35: "إنّ دراسة القدماء للأصوات هي في الواقع دراسة لأحد مستويَيْ التقطيع أو التركيب: تركيب الكلمات من الأصوات وتركيب الجمل من الكلمات".

I / الزوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة الصوتيّة:

إنّ المراد بالزوج لفظ/معنى في ضوء المسألة الصوتيّة هو الزوج صوت/معنى: son/sens. فالطرفان يشكّلان وحدة ذات وجهيْن: وجه ماديّ هو اللفظ أو الصوت ووجه مجرّد هو المعنى. ومعلوم أنّ كلّ علامة لغويّة تقوم على الاتّحاد بين الصوت والمعنى أو الدال والمدلول[1] وقد بات راسخاً، في الدّرس اللّساني اليوم، أنّ دراسة الأصوات في ضوء وظائف اللغة أهمّ بكثير من دراستها في ذاتها فلا غرابة أن يُعتبرَ علمُ وظائف الأصوات: La Phonologie أَدْخَلَ في علوم اللّسان من علم الأصوات: La Phonétique [2]. إنّ الاعتداد بوظيفة الصوت هو صدى لما أكّده دي سوسير من أنّ مدار الاهتمام ليس الصوت في ذاته ولكن ما ينشأ من اختلافات صوتيّة تتميز الكلمة في ضوئها عن سواها باعتبار أن تلك الاختلافات هي الحاملة للدّلالة. فعلى أساس هذه الأرضيّة النظريّة اللّسانيّة لم نجعل غايتنا تتبع الصورة التي نقلها سيبويه عن الأصوات العربية من حيث أصنافها ومخارجها وصفاتها[3] بل حاولنا أن نوجّه القضية الصوتية باتجاهيْن اثنيْن: اتجاه نربطها فيه (باللفظ) من خلال التركيز على اهتمام صاحب الكتاب بالمسموع ضمن عنايته بإيقاع الحروف. واتجاه نربطها فيه (بالمعنى) من خلال التركيز على اهتمام صاحب الكتاب بالمفهوم ضمن عنايته بالوظيفة التّمييزية للصّوت اللّغوي. لذلك أمكن التوقّف عند مستوييْن اثنيْن: الصّوت في صلته باللفظ والصّوت في صلته بالمعنى:

---

(1) R. Jakobson: Six leçons sur le son et le sens. Ed De Minuit Paris 1976 p23 وراجع أيضا:
F. de Saussure : Cours de linguistique générale. Payot. Paris 1983 p 98-99.

(2) R. Jakobson: Six leçons sur le son et le sens. P 59-60 وراجع عن الفارق بين علم الأصوات وعلم وظائف الأصوات:
- Dubois (et autres) Dictionnaire de linguistique p373-375.
ونوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه بنغازي منشورات جامعة قار يونس ط 1 1996 ص 118

(3) سيبويه: الكتاب ج 04 من ص 431 إلى ص 434 وراجع جدول الأصوات العربية كما كان يراه سيبويه وقد أثبته تمام حسان في كتابه: اللغة العربية معناها ومبناها ص 59.

أ) الصوت في صلته باللفظ:

عدد المثال	المصدر	تعليق سيبويه
01	الكتاب ج04 ص 239	«وأما الدال فتُبْدل من التاء في افتعل إذا كانت بعد الزاي في ازدجر ونحوها. والطاء منها في افتعل إذا كانت بعد الضاد في افتعل نحو اضطهد، وكذلك إذا كانت بعد الصاد في مثل اصطبر. . .»
02	نفسه ص 453/240	«والميم تكون بدلا من النون في عنبر وشنباء ونحوهما، إذا سُكّنت وبعدها باء. (. . .) وتقلب النون مع الباء ميما لأنها من موضع تعتلّ فيه النون، فأرادوا أن تدغم هنا إذ كانت الباء من موضع الميم. كما أدغموها فيما قرُب من الرّاء في الموضع، فجعلوا ماهو من موضع ما وافقها في الصوت بمنزلة ما قرب من أقرب الحروف منها في الموضع ولم يجعلوا النون باء لبعدها في المخرج وأنها ليست فيها غنّة. ولكنهم أبدلوا من مكانها أشبه الحروف بالنون وهي الميم، وذلك قولهم: مَمْبِك، يريدون: منْ بِكَ، وشَمْبَاء وعَمْبَر، يريدون شَنْبَاء وعنْبراً»
03	نفسه ص 114/333	«وسألت الخليل عن فُعْلٍ من وَأيْتُ فقال: وُؤْيٌ كما ترى، فسألته عنها فيمن خفف الهمز فقال: أُويٌ كما ترى فأبدل من الواو همزة، فقال: لا بد من الهمزة لأنه لا يلتقي واوان في أوّل الحرف» «وإذا تتابعت الضمّتان فإن هؤلاء يخفّفون أيضا، كرهوا ذلك كما يكرهون الواويْن، وإنما الضمّتان من الواويْن فكما تكره الواوان كذلك تكره الضمّتان لأن الضمّة من الواو. وذلك قولك: الرُّسْلُ والطُّنْبُ والعُنْقُ، تُريد الرّسُل والطنُب والعنُق»

04	نفسه ص 394/393	«كما أن دَهْدَيْتُ هي فيما زعم الخليل دَهْدَهْتُ بمنزلة دحرجْتُ ولكنه أبدل الياء من الهاء لشبهها بها وأنها في الخفاء والخفّة نحوُها، فأبدلت كما أبدلت من الياء في هذه، وقالوا: دُهْدُوَّةُ الجُعَلِ؛ وقالوا: دُهْدِيَّةُ الجُعَلِ كما قالوا دُحْرُوجَة، يدلك على أنها مبدلة قولهم: دهْدهْتُ»
05	نفسه ص 478/477	«فأما الذي يضارَع به الحرف الذي من مخرجه فالصّاد الساكنة إذا كانت بعدها الدال وذلك نحو: مصدر، وأصدر. والتّصدير، لأنهما قد صارتا في كلمة واحدة، كما صارت مع التاء في كلمة واحدة في افتعل، فلم تُدغم الصاد في التاء لحالها التي ذكرتُ لك. ولم تُدغم الدال فيها ولم تُبدل لأنها ليست بمنزلة اصطبر وهي من نفس الحرف. فلما كانتا من نفس الحرف أجريتا مجرى المضاعف الذي هو من نفس الحرف من باب(مددت) فجعلوا الأول تابعاً للآخر فضارعوا به أشبه الحروف بـ(الدّال) من موضعه وهي (الزّاي) لأنها مجهورة غير مطبَقة ولم يبدلوها زايا خالصة كراهية الإجحاف بها للإطباق. (. .) وسمعنا العرب الفصحاء يجعلونها(=الصاد) زايا خالصة، كما جعلوا الإطباق ذاهبا في الإدغام، وذلك قوله في التصدير: التزدير، وفي الفصْد: الفزْد، وفي أصدرتُ: أزدرتُ. وإنما دعاهم إلى أن يقرّبوها ويبدلوها أن يكون عملهم من وجه واحد وليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد، إذ لم يصلوا إلى الإدغام ولم يجسُروا على إبدال الدّال صادا، لأنها ليست بزيادة كالتاء في افتعل، والبيان عربيّ».

يتضح من خلال ما تقدم من أمثلة حول التغييرات الصوتية أن العلاقة بين الصوت والصوت تتأسس على مسلكيْن بارزيْن: مسلك الائتلاف بين الصوتيْن (الأمثلة: 05/02/01) ومسلك الاختلاف بينهما (04/03). ويمثل الائتلاف والاختلاف درجتيْن متفاوتتيْن للعلاقة الخلافية:

أـ 1) مسلك الائتلاف:

☐ **المثال 01**: يتنزّل الإبدال بين الحرفيْن في هذا المثال في إطار التعاقب أي إطار العلاقة، ومن ثَم لا ينظر سيبويه في الصوت معزولاً عن بيئته في الكلمة لأن قيمته الفعلية في عملية النطق لا تكاد تتحدد إلا في علاقته بغيره مما يدل على وعي صاحب الكتاب بـ «الخلافات الصوتية الدقيقة القائمة بين الصُّـوَيْتات Phonèmes »[1]:

الكلمة	الحرف المبدَل	الحرف البديل	شروط التعاقب في النطق
ازدجر	التاء	الدال	ورود الدال بعد الزاي
اضطهد	التاء	الطاء	ورود الطاء بعد الضاد
اصطبر	التاء	الطاء	ورود الطاء بعد الصّاد

إن الإبدال معقود بين حروف ثلاثة: المبدل والبديل والحرف الذي قبله، لذلك أمكن التوقّف، في إطار هذه العلاقة الثلاثيّة عند جانبيْن على قدر من الأهمية: جانب الإبدال في ذاته وجانب العلاقة:

● **جانب الإبدال في ذاته: وطرفاه المبدّل والبديل:**

الكلمة	المبـــــدَل		البديل	
	المخرج	الصفة	المخرج	الصفة
ازدجر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا[2]	الهمس	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر
اضطهد	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الهمس	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر
اصطبر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الهمس	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر

---

(1) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 120

(2) 2 سيبويه: الكتاب ج 04 ص 433-434

إن التطابق بين (التاء) من جهة وبين (الدال والطاء) من جهة أخرى يكاد يكون عاما لولا سمة مميِّزة حالت دون ذلك وإلا لما عاد للعلاقة الخلافية معنى، وتلك السّمة المميِّزة هي (الجهر)، فالتَّطابق حصل بوحدة المخرج أما التَّخالف فتجسد بالتباين بين الحرفيْن من حيث الصفة. إن التطابق والتباين مضادَّان يضمنان الانسجام بين المكوّنات الصّوتية للكلمة وذاك بدوره ضامن لسهولة النطق.

● جانب العلاقة:

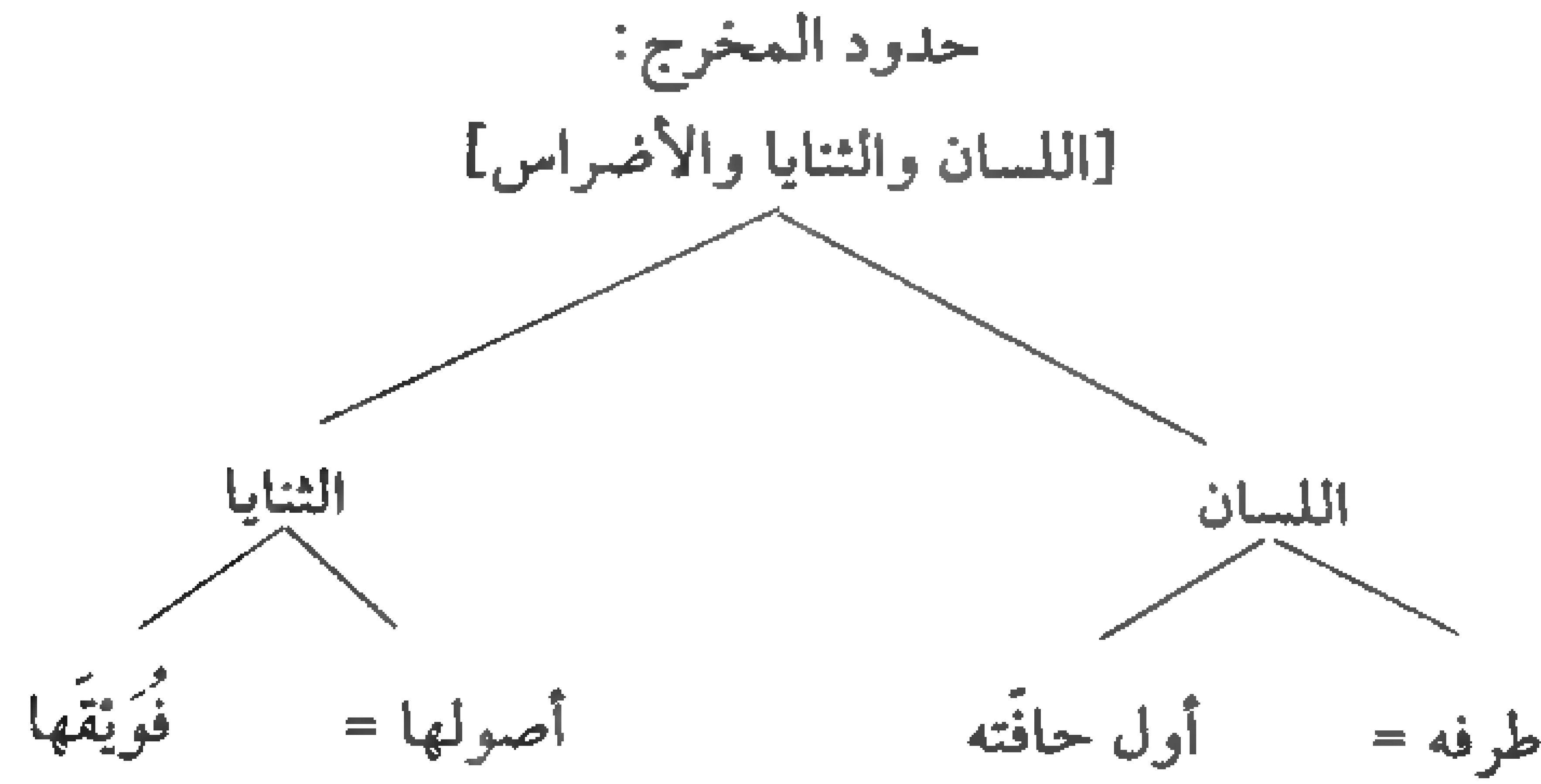
وتتصل تحديداً بشرط التعاقب في سلسلة الكلام بين الحرف البديل والآخر الذي يسبقه مباشرة وهي علاقة تتجاوز العلاقة بين الحرف وبديله في اتجاهها العمودي على نحو ما رأينا فيما مر، إلى العلاقة بين الحرف وقرينه في اتجاهها الأفقي أي الخطّي بالتعبير اللساني الحديث[1]. ويمكن تحليل مفهوم العلاقة في إطار هذا المثال ضمن بعديْن صريح وضمني:

1/ البعد الصريح: ونعني به مقارنةَ سيبويه الظّاهرةَ بين الحرف البديل والحرف السابق له مباشرة مما أفضى به إلى اشتراط مبدإ التّعاقب بينهما.

الكلمة	الحرف المبدَل		الحرف الذي قبله	
	المخرج	الصفة	المخرج	الصفة
ازدجر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر	مما بين طرف اللسان وفُوَيْق الثنايا[2]	الجهر
اضطهد	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر	من بين أول حافة اللسان وما يليها من أضراس[3]	الجهر
اصطبر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الجهر	مما بين طرف اللسان وفُوَيْق الثنايا[4]	الهمس

(1) راجع عن «الشّكل الخطّي» (Forme linéaire) و«الخاصيّة الصّوتيّة» (Caractère vocal) للملفوظات:
A. Martinet: Eléments de linguistique générale. Librairie Armand Colin Paris 1980 p.16-17.
فقد عقد مارتيني في إطار إثارته لقضية الخطية بين نظاميْ التواصل السّمعي والبصري مقارنات بين التعامل بحاسّة الأذن مع المسموع اللّغوي والتعامل بحاسّة العين مع المرئي عامّة سواء من خلال مثال اللوحة الفنية: فالرّسام يرسم عناصرها متتابعة ولكن المتفرّج يتأمّلها وهي كلٌّ مكتمل، أو من خلال أعمدة إشارات المرور.
(2) سيبويه الكتاب ج 04 ص 433
(3) نفسه (4) نفسه

إن المتأمل في هذا النمط من المقارنة يجد أن سيبويه أرجع اشتراطه لضرورة التعاقب بين الحرفيْن: البديل والذي قبله إلى عامل أساسيّ هو (التقارب مخرجًا) من أجل تحقيق المماثلة بين الحرفيْن: «ويشترط في تحقيق المماثلة تقارب المخرج بين الصوتيْن المتماثليْن إذ لا يمكن أن يؤثر صوت في آخر يبعد عنه في المخرج»[1] بل إن التقارب قد بلغ مداه، من خلال الأمثلة التي ضرب سيبويه، فمخارج الدال والطاء والزاي والضاد والصاد لا تكاد تتعدى ثلاثة أعضاء في الجهاز النطقي (اللسان والثنايا والأضراس)[2] لذلك تنحصر الاختلافات الموقعية في حدود ضيقة جداً: ففي نطق كل من الدال والزاي تشمل الحركة طرف اللسان وإن تشبث ذلك الطرف بأصول الثنايا في الدال وانخفض إلى ما تحتها بقليل في الزاي. وفي نُطق كلٍّ من الطاء والضاد يتحرك اللسان ولكن من طرفه حتى أصول الثنايا في الطاء، ومن أول حافته إلى ما يليها من الأضراس في الضاد، أما بالنسبة إلى الطاء والصاد فحالهما في النطق كحال الدال والزاي مع اختلاف راجع إلى ما يميز الزاي المجهورة عن الصاد المهموسة وهو اختلاف لا يُخل بالمماثلة بين الصوتيْن المنسجميْن مخرجًا. إن الانسجام لا يعني التطابق وإنما هو محضُ تقارب:



(1) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 123

(2) راجع عن مكوّنات جهاز التصويت: الرّئتان / قصبة الرّئة وطرفها الأعلى / أدنى الحلق/الخياشيم / الفم وأجزاؤه. الحنك واللّسان والأسنان:

جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربيّة. تعريب صالح القرمادي. تونس. مركز الدّراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية 1966 ص 17-18-19

إن الاختلافات الموقعيّة الضيّقة على مستوى المخارج تظل هي المغذّية للعلاقة الخلافية بين الصوتيْن في سلسلة الكلام.

2/ البعد الضمني: ونعني به مقارنة سيبويه الخفيّة بين الحرف المبدَل والحرف السابق له مباشرة مما أفضى به إلى الإبدال:

الكلمة	الحرف المبدَل		الحرف الذي قبله	
	المخرج	**الصفة**	**المخرج**	**الصفة**
ازدجر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الهمس	من بين أول حافة اللسان وفُوَيق الثنايا	الجهر
اضطهد	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الهمس	من بين أول حافة اللسان وما يليها من أضراس	الجهر
اصتبر	مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا	الهمس	مما بين طرف اللسان وفُوَيْق الثنايا	الهمس

نلاحظ أن تأمّل سيبويه في الكلمات ـ قبل الإبدال ـ قاده إلى ملاحظة النّشاز الحاصل في نطق حرف التاء مع ما تقدّمه من زاي أوضاد أو صاد، وهو نشاز راجع إلى أن التاء التي تجمعها والزاي والضاد مخارج متقاربة تفتقر إلى صفة الجهر لكي تنسجم مع ما قبلها فكان ذلك سبباً مباشراً في قلبها حرفاً مجهوراً مخرجه هو مخرج التّاء، لذلك حُوِّلت التّاء في الكلمات الثلاث، خضوعا لتأثير الحرف السابق إلى دالٍ وطاءٍ وانضاف إلى جامع المخارج المتقاربة جامعُ الجهر الذي أعوز التّاء فضمن بذلك أداء الصوتيْن على نسق واحد. أمّا التّاء في (اصتبَر) فيجْمَعُهَا والصّاد مخرجان متقاربان إضافة إلى جامع الصّفة وهي (الهمس) فما الدّاعي إذن إلى قلبِها طاءً ؟.

إنّ قَلْب تاء (اصتبر) طاءً يرجع إلى عامل آخر يتجاوز المخرج وصفة الهمس إلى حركة اللسان من خلال صفتيْن أخريْن ذكرهما سيبويه هما الإطباق والانفتاح: «. . . ومنها المطبقة والمنفتحة فأمّا المطبقة فالصاد والضّاد والطاء والظّاء. والمنفتحةُ كلّ ما سوى ذلك من الحروف لأنّك لا تطبقُ لشيء منهنّ لسانك، ترفعه إلى الحنك

الأعلى»[1]. إنّ الصاد التي تسبق التّاء في (اصتبر) حرف مطبق خلافا للتاء المنفتحة. فلمّا كان المتكلّم يطبق لسانه عند نطق الصّاد كان لابدّ، وفق مبدإ التسهيل، من حرفٍ مطبق مخرجه قريب من مخرج التّاء وذلك ليقع تفادي فتح اللسان بعد إطباق، والحرف هو الطّاء الذي جمعه والصّاد، فضلا عن التقارب مخرجاً، صفة الإطباق ممّا يجعل نطقهما على وتيرة واحدة لأنّ الائتلاف بين الصّوتيْن أصبح كأجلى ما يكون.

□ **المثال 02:** ينهض هذا المثال على جانبيْن بارزيْن: جعْل العرب النون ميمًا وعدم جَعْلهم النّون باءً. وكلا الجانبيْن يكشف الآخر على نحو أتاح لسيبويه تبرير إبدال النون ميمًا من خلال ما ضرب من أمثلة، لذلك أمكن تبيّن مستوييْن من العلاقة في إطار هذا الضَّرْب من الإبدال: مستوى العلاقة بين النون والميم ومستوى العلاقة بين النّون والباء:

أـ مستوى العلاقة بين النّون والميم:

وتتّضح في البدء بالوقوف عند ما يجمع بين الحرفيْن وما يفرّق:

الحرف	المخرج	الصّفة
النّون	«ومن حافّة اللّسان من أدناها إلى منتهى طرف اللّسان ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى ومافويق الثنايا»[2]	«فالمجهورة حرف أشبِع الاعتماد في موضعه، ومنع النَّفَس أن يجريَ معه حتّى ينقضي الاعتماد عليها ويجري الصوت. فهذه حال المجهورة في الحلق والفم، إلاّ أن النّون والميم قد يعتمد لهما في الفم والخياشيم فتصير فيهما غنّة. والدليل على ذلك أنّك لو أمسكت بأنفك ثم تكلّمت بهما لرأيت ذلك قد أخلّ بهما»[3].

(1) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 436
(2) نفسه ص 433
(3) نفسه: ص 434

الميم	ممّا بين الشّفتيْن	«ومنها (= الحروف) حرف شديد يجري معه الصوت لأن ذلك الصوت غنّة من الأنف، فإنّما تخرجه من أنفك واللّسان لازم لموضع الحرف، لأنّك لو أمسكت بأنفك لم يجْر معه الصوت، وهو النون وكذلك الميم»[1].

يتّضح أنّ إبدال النون ميما لا يعود إلى التقارب مخرجا لأنّ المخرجيْن متباعدان كما هو بيّن، وإنّما يعود، في جانب منه، إلى وحدة الصّوت بين الحرفيْن. فالنون والميم يمتلكان تقريباً صوتاً واحداً. يقول سيبويه: «لأن صوتهما واحد، وهما مجهوران قد خالفا سائر الحروف التي في الصوت حتّى أنّك تسمع النّون كالميم والميم كالنّون، حتّى تتبيّن، فصارتا بمنزلة اللاّم والرّاء وإن كان المخرجان متباعديْن إلاّ أنّهما اشتبها لخروجهما جميعاً في الخياشيم»[2].

وقد انطلق سيبويه من التمييز بين حبْس النَّفَس عند النطق بمجهورالحروف وإرساله عند النطق بالمهموس منها متدرّجاً نحو تسليط الضوء على النَّفَس المحبوس الناتج عما وسمه بـ «إشباع الاعتماد» مبيّناً أنّ الصوت المرسَل، بعد انقضاء الاعتماد، قد يكون حيّزه النطقي الحلق والفم، كما قد يكون الفم والأنف وعبر هذا الحيّز يتسرَّب الهواء من الأنف فيُكسب الحرفَ غُنّة وهو ما يحصل عند النطق بالنون والميم اللّذيْن يمثّلان صوتاً واحداً.

---

(1) نفسه: ص 435

(2) نفسه: ص 452–453 فعبارة سيبويه التي علّل بها علاقة الائتلاف الوثقى بين النون والميم «لأنّ صوتهما واحد» دليل جهير على أنّ صاحب الكتاب يحتكم إلى الأعمال النطقية أي الأصوات في إقامة العلاقات بين الحروف ائتلافا واختلافا لذلك لا نرى مبرّرا لقول تمام حسّان (اللّغة العربية معناها ومبناها ص57) عن سيبويه «لم يكن يفرّق بين اصطلاحي «الحرف» و«الصّوت» على نحوما يفرّق علم اللّغة الحديث بين اصطلاحيْ Phoneme و Sound أو Allophone، فالحرف لديه يشمل كلّ ذلك». ولو كان سيبويه يعتبر الصوت حرفا والحرف صوتا لما اهتدى إلى شدّ النّون والميم – الحرفيْن المختلفيْن- إلى أصل واحد هو الصوت من خلال جامع أدائيّ هو الغنّة. صحيح أنّ سيبويه لم يرسم الحدود بين الصوت والحرف كما هو جار في علم اللّغة الحديث، ولكن ذلك لا يبيح للدّارس مطالبته بأكثر ممّا تتيحه له أدواته المعرفية في عصره ومن ثم لا يجوز نعته بأنه يخلط بين الاصطلاحيْن فيكفي الوقوف عند لفيف من تحليلاته الصوتية الدقيقة لندرك وعيه العميق بالصورة السمعية للكلمة.

إنّ الغنّة جامع صوتي قويّ صهر ذينك الحرفيْن في أداء صوتي واحد ممّا يدلّ على احتكام سيبويه إلى الصورة السمعيّة للكلمة: L'image acoustique [1]. ألا ترى، وأنت تنطق (عنْبر) و (عمْبر)، أنّك تعدم الفرق ظاهراً بين النون والميم وقد غشّاهما صوت خيشوميّ واحد «حتّى إنّك تسمع النّون كالميم والميم كالنّون»!. إنّ هذا الطرح الدّقيق لعلاقة الائتلاف الصوتي بين النّون والميم صحبه طرح لا يقلّ عنه دقّة للعلاقة بين النّون والباء.

ب ـ مستوى العلاقة بين النّون والباء:

لئن نظرنا في إبدال النّون ميمًا في المستوى الأوّل من العلاقة ضمن اتجاه عمودي موصول تحديداً بحرفيْ النّون والميم وما يجمعهما من وشائج انسجام خارج بيئة هذه الكلمة أو تلك (عنْبر/شنْباء)، فإنّ طرح الإبدال في صلته بالباء التي تعقب الحرف المبدل أو البديل يتنزّل ضمن اتجاه أفقي يراعى فيه سياق الصّواتم (Les phonèmes) وما يمكن أن يقتضيه تجاورها من تغييرات تكون في خدمة الأداء الصوتي:

الحرف	المخرج	الصفة
النّون	من حافة اللّسان من أدناها إلى إلى منتهى طرف اللسان وما يليها من الحنك الأعلى وما فوق الثنايا.	مجهور شديد يجري معه الصوت لأنّ ذلك الصوت غنّة من الأنف[2]
الباء	ممّا بين الشفتيْن	مجهور شديد وهو الذي يمنع الصّوت أن يجري فيه[3]

---

(1) راجع: J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique: P:7-8 «إنّ الجانب السمعي (L'acoustique) هو قسم في الفيزياء يختصّ بدراسة بنية الأصوات والطريقة التي تتفاعل بها الأذن مع هذه الأصوات. أمّا علم الأصوات السمعيّ فيختص بدراسة الطبيعة الفيزيائية للرّسالة الصوتيّة. بمنأى عن شروط إنتاجها وتقبّلها».

(2) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 435

(3) نفسه ص 434

يتضح إذن أنّ ما يفرّق بين النّون والباء أقوى ممّا يجمع وذلك من خلال تباعد المخرجيْن إضافة إلى جريان الصّوت عبر الأنف في النّون وامتناعه في الباء، ويعود الأمر بعد هذا وذاك إلى المنزلة الصوتية الخاصة للنّون وهي الحرف الذي يكاد ينغلق على ذاته جفاءً فلا ينصهر في غيره ولا يتّسع له: «وليس حرف من الحروف التي تكون النّون معها من الخياشيم يدغم في النّون، لأنّ النّون لم تدغم فيهن حتّى يكون صوتها في الفم وتقلَبَ حرفاً بمنزلة الذي بعدها، وإنّما هي معهنّ حرف بائن مخرجه من الخياشيم، فلا يُدغمن فيها كما لا تُدغم هي فيهنّ، وفعل ذلك بها معهنّ لبعدهنّ منها وقلّة شبههنّ بها، فلم تحتمل لهنّ أن تصير من مخارجهنّ»(1) لذلك كان لا بدّ من بديل وسط يزيل ذلك الجفاء بين النّون والباء ويكون فيه شيء منهما معاً، وذاك هو الميم لأنّه يجمع بين ما تفتقر إليه النّون وما تفتقر إليه الباء في آن، فالنّون بعيدة عن الباء مخرجًا في حين يجمع الميمَ والباءَ مخرج واحد، والباء حرف يمنع الصوت أن يجري فيه، أمّا الميم فحرف يجري معه الصوت من الأنف وهو غنّة على غرار النّون. هكذا ينظر سيبويه في الوحدة الصوتية في إطار علاقتها بغيرها لذلك لمْ يكتف، في تعليقه، بذكر شرطيْ التجاور بين الميم والباء وهما سكون النّون ووقوع الباء بعدها مباشرة بل تجاوز ذلك إلى التعليل من خلال دراسة السّمات المميّزة لكل صوت في علاقته بالآخر وذلك بربط الإبدال بين الحرفيْن بمسألة التقارب عمودياً بين النّون والميم، وأفقياً بين النّون والباء من ناحية والميم والباء من ناحية أخرى. فعندما يستعصي الصوت على الإدغام على نحو ما استعصت النّون على الانخراط في الباء التي بعدها، يقع البحث عن بديل قريب من ذلك الصوت المستعصي ومن الصوت الذي يعقبه. إن سيبويه لا يحتكم إلى الحرف في ذاته بل إلى الصوت القريب من الحرف أو الشبيه به. فالقضية عنده قضيّة أداء صوتي وعبارته الدقيقة تدلّ على وعيه التام بتلك القضيّة لذلك قال: «فجعلوا ماهو من موضع ما وافقها في الصوت بمنزلة ماقرب من أقرب الحروف منها في الموضع». إنّ تحليل صاحب الكتاب ارتقى إلى طرح مسألة «المُوافِق الصّوتيّ» متجاوزاً بذلك حدود الحرف وخصوصياته، فبمجرّد أن يستخلص ما يجمع بين الحرفيْن من صوت سواء من جهة الموضع الذي يشكله المخرجان المتقاربان، أم من جهة الصّفة المرتبطة تحديداً بعمليّة التّصويت عند النّطق،

---

(1) نفسه: ص 456

فإنّه يعتبر الحرفَ الذي يقاسم قرينَه الخصيصةَ الأدائية «مُوافِقَهُ الصوتيَّ» الحقيقَ بأن يحلّ محلّه عموديا لضمان الانسجام أفقياً على نحو مارأينا في الميم التي هي موافقٌ صوتيٌّ للنّون والباء معا.

□ **المثال 05**: يواصل سيبويه شروحه الصوّتية المتعلّقة باللّفظ ضمن مفهوم «الموافِق الصّوتي» من خلال مصطلح «المضارعة» يقول صاحب اللّسان: «والمضارع المُشْبِه والمضارعة المشابهة، والمضارعة للشيء أن يضارِعه كأنّه مِثْله أو شِبْهه»[1] ويتعلّق فحوى هذا المثال بالحالة التي يمتنع فيها الإدغام ويتعذّر الإبدال فيقع الاكتفاء بمحض المضارعة وقد طرقها سيبويه وفق مستويَيْن متقاطعيْن: الشّرح والتّعليل.

أ) مستوى الشّرح: وينهض على جانبيْن بارزيْن : سبب المضارعة والمضارعة في ذاتها:

1) سبب المضارعة:

الحرف	المخرج	الصّفـة
الصّاد	ممّا بين طرف اللّسان وفويق الثنايا	مهموس رخو مطبَق
الدّال	ممّا بين طرف اللّسان وأصول الثنايا.	مجهور شديد منفتح

يتجلّى الائتلاف بين الحرفيْن من خلال موضعهما الواحد أي تقاربهما مخرجا إذ لايكاد يظهر الفويْرق في أدائهما إلاّ في خفض طرف اللّسان إلى ما تحت أصول الثّنايا بقليل بالنسبة إلى الصّاد، وفي رفع طرف اللّسان إلى ما فوق ذلك بقليل أي إلى أصول الثّنايا بالنسبة إلى الدّال[2] فموضع الأداء واحد إلاّ أنّ الاختلاف عميق على مستوى الصّفة ممّا له صلة بنطق الحرفيْن داخل سياق صوتي واحد وذلك من خلال ما يقوم من علاقة

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 08 ص 54

(2) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 462 – 463: «لأنهنّ (= الطاء والدّال والتّاء) من الثنايا وطرف اللّسان وليس بينهن في الموضع إلاّ أنّ الطّاء وأختيْها من أصل الثنايا وهنّ (= الصّاد والزّاي والسّين) من أسفله قليلا مما بين الثنايا»

ضدّية بين خصائص هذا الحرف وبين خصائص ذاك وهو ما يتسبّب في الجفاء بينهما لذلك تصبح المضارعة أمراً لا مندوحة عنه في ظلّ طغيان الاختلاف على الائتلاف بين الحرفيْن، لإحالة ذاك الجفاء إلى انسجام:

مهموس	رخو	مطبق
#	#	#
مجهور	شديد	منفتح

2) المضارعة في ذاتها:

إنّ الصّاد السّاكنة إذا كانت بعدها الدّال، يضارَع بها حرف آخر له مخرج الصّاد وشبيه بالدّال فيكون كفيلا برأب الصّدع بين الصّاد والدّال كما في (مصدَر) و(أصدَر) وذلك الحرف هو الزّاي:

الصّفة	المخرج	الحرف
الزّاي	ممّا بين طرف اللّسان وفويق الثنايا	مجهور رخو منفتح
الدّال	ممّا بين طرف اللّسان وأصول الثنايا	مجهور شديد منفتح

إنّ المقارِنَ بين الصّاد والدّال من ناحية، والزّاي والدّال من ناحية أخرى يلحظ أنّ العلاقة بين طرفيْ الزّوج [ز/د] أقوى منها بين طرفي الزّوج [ص/د] إضافة إلى أنّ الزّاي تمتّ بسبب قويّ إلى كلّ من الصّاد والدّال: فالزّاي والصّاد يجمعهما مخرج واحد فضلا عن صفة الرّخاوة، كما تجمع الزّاي والدّال صفتا الجهر والانفتاح فضلاً عن الموضع الواحد من خلال المخرجيْن المتقاربيْن. هكذا تضيق دائرة الاختلاف بين الصّاد والدّال بفضل الزّاي التي تجمع بين خصائص لهما وبذلك تصبح الزّاي أكثر موافقة صوتيّة للدّال بعد أن تمّ الخلاص من الهمس والإطباق المرتبطيْن بالصّاد. إنّ الوصول إلى الموافِق الصّوتي للدّال في نطق كلمة (مصدر) أو (التصدير) أو (الفصد) إلخ... هو رهين

مضارعة الزّاي بالصّاد التي تأخذ من الحرف المضارع صفتيْ الجهر والانفتاح فتصبح أشْكَلَ بالدّال فتحقّق الموافقة الصّوتية حتّى لكأنّ الصّاد المضارِعة للزّاي والدّال في انسجامهما حرف واحد مضاعف كما في (مددت)، وبذلك يزول الجفاء الذي كان قائما بين الصّاد والدّال خارج قاعدة المضارعة الصّوتية.

ب) مستوى التعليل: أقام سيبويه تعليله لظاهرة المضارعة على سببيْن: واحد ذي صلة بالأداء الصّوتي وآخر ذي صلة ببناء الكلمة.

1/ الأداء الصوتي: وتسيّره قاعدة الجهد الأدنى الذي يبذله المتكلّم حرصاً على أن يكون الأداء بسيطاً لذلك قال سيبويه: «وإنّما دعاهم إلى أن يقرّبوها ويُبدلوها أن يكون عملهم من وجه واحد وليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد» وإنّ في ذلك تجنّباً لنطق الوحدتيْن الصّوتيتيْن المتجاورتيْن بطريقتيْن يسبّب الانتقال من إحداهما إلى الأخرى ضنى للمتكلّم وإهداراً لطاقته الصوتيّة: «وهذا القانون الصّوتي الذي اهتدى إليه سيبويه بفطنته يعرف في الدّرس الصّوتي الحديث بقانون الجهد الأقل (low of least effort) الذي يفسّر توفير المجهود الذي يُبذَل في نطق أصوات اللّغة بحدّ أدنى من الجهد»[1] ضمن ما يعرف في اللّسانيات الحديثة باقتصاد اللّغة: Economie de la langue فالتطور اللغوي يمكن النظر إليه وكأنه محكوم بالتعارض الدّائم بين الحاجات التّواصليّة للإنسان وميله المستمر إلى حصر نشاطه الذهني والعضلي في حدود دنيا. إن السّلوك الإنساني في كلّ الحالات خاضع لقانون المجهود الأدنى فلا يمكن للإنسان، من خلال ذلك القانون، أن يبذل مجهودا إلاّ على النّطاق الذي يتاح له فيه أن يصل إلى الأهداف المحدّدة سلفاً[2].

2/ بناء الكلمة: علّل سيبويه ظاهرة المضارعة بما يرتبط ببنية الكلمة من تغييرات تعذّر إجراؤها كتعذّر الإدغام والإبدال[3]:

* **تعذّر الإدغام:** إنّ إدغام الصّاد في الدّال متعذر سواء في الأمثلة التي ضربها

(1) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 130-131

(2) A. Martinet. Eléments de linguistique générale P: 176-177 وراجع فكرة الاقتصاد اللّغوي في علاقتها بالتقطيع المزدوج عند مارتيني بالمرجع نفسه ص 17-18.

(3) فرّق العرب عموما بين الإدغام الكامل بما هو تغيير مطلق والإدغام الجزئي أو ما يسمّى «تقريبا»: «وقد حشروا ذلك في أبواب مختلفة سمّوها «بدلا» أو «إبدالا» و«قلبا» أو «إقلابا» أي إحلال حرف محل حرف آخر». راجع: - جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربيّة ص 39.

سيبويه أم في غيرها لأنّه «لا يطرأ على حروف الصفير إلاّ عدد قليل من التغييرات المطلقة»[1] بل إنّ سيبويه يردّ الأمر إلى اختصاص حروف الصّفير بأثر سمعيّ يميّزها عن طوائف أخرى من الحروف يتعذّر انخراطها فيها: «والظّاء والثّاء والذّال أخوات الطّاء والدّال والتّاء، لا يمتنع بعضهنّ من بعض في الإدغام لأنهنّ من حيّز واحد، وليس بينهنّ إلاّ ما بين طرف الثّنايا وأصولها(. . .) وأمّا الصاد والسّين والزّاي فلا تُدْغِمْهنّ في هذه الحروف التي أُدْغِمتْ فيهنّ لأنّهنّ حروف الصّفير، وهنّ أَنْدَى في السّمع وهؤلاء الحروف إنّما هي شديد ورخو، لَسْن في السّمع كهذه الحروف لخفائها، ولو اعتبرتَ ذلك وجدْتَه كذا، فامتنعتْ كما امتنعت الراء أن تُدغَم في اللاّم والنّون للتكرير»[2]

* **تعذّر الإبدال:** وقد بيّن سيبويه ذلك قياساً على نموذج الإبدال الّذي توقّفنا عنده في المثال الأوّل من خلال صيغة (افتعل) وتحديداً الفعل (اصطبر) وقد أبدلتْ تاؤه طاءً فتوفّرت بذلك صفة الإطباق الّتي أعوزت التّاء فاستحكمت الصلة الصوتية بين الصّاد والطّاء ممّا كان في خدمة الأداء على أحسن وجه لكن الأمر مختلف تماما في صيغ من قبيل(مصدر) و(الفصد) إلخ. . . لأن الإبدال في (اصطبر) شمل حرف زيادة هو تاء (افتعل) أما الدال في ما ضرب سيبويه من أمثلة فهي حرف أصلي ينجم عن تغييره تشويهٌ لبنية الكلمة.

إنّ تعذّر كلّ من الإدغام والإبدال يقوم مسوِّغاً للقول بالجدوى الأدائية للمضارعة باعتبارها لطيفة من لطائف التَّغيير الصوتي الذي يضمن سهولة النطق دون أن يُلْحق ضرراً بأبنية الكلام.

إن التّغييرات التي وقفنا عندها تندرج ضمن ما وسمناه بمسلك الائتلاف: فالأصوات تنخرط في سلك الكلمة فتكتسب صفات جديدة لم تكن لها وهي معزولة فيحصل الانسجام بين المتباعِد منها مخرجا أو صفة وينزع كل حرف إلى قرينه تقاربا بعد التجافي فتتراجع مظاهر التّباين إلى حدود ضيّقة جداً دون أن تزول نهائياً لأن الائتلاف في ذاته نابع من ذلك التباين الذي يبقى محدِّداً شرطيّاً للانسجام. فلا ائتلاف دون اختلاف أدنى. إنَّ ما عبرنا عنه بمسلك الائتلاف هو ما يعرف في الدرس الصوتي الحديث

---

(1) نفسه ص 72

(2) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 464 – 465

بالتماثل الصوتي: Assimilation بما هو «ظاهرة سياقية تهدف إلى تحقيق الانسجام بين أصوات اللغة وتكاد تشيع في معظم اللغات»[1]. أما مقابل التماثل فهو التخالف: Dissimilation [2] ونطرحه ضمن ماوسمناه بمسلك الاختلاف.

أ ـ 2) مسلك الاختلاف:

□ **المثال 03**: ينهض هذا المثال على مستويَيْن متكامليْن: تتابع الواويْن وتتابع الضمّتيْن:

أ/ **في تتابع الواوين**: ويمكن الوقوف عند هذه الظاهرة الصوتية وصفا وتعليلا.

* **الوصف**: إن القادح لقضية التتابع هو سؤال سيبويه شيخَه عن إمكانية تخفيف الهمز في (وُؤْيٍ) لكن الخليل أجاب إجابة تنهض على ثنائية الإجازة/الشرط: إجازة الهمز وشرط الإبدال:

الهمز		الإبدال	
الكلمة مهموزةً	الكلمة مخفّفة	الكلمة مخفّفة	الكلمة مبدلة الأوّل
وُؤْيٌ	وُويٌ	وُويٌ	أُويٌ

* **التعليل**: بالرغم من أن سيبويه كاد يكتفي باستكراه اجتماع الواويْن على أساس أنه «لا يلتقي واوان في أول الحرف» كما قال نقلاً عن الخليل دون تعليل صريح للظاهرة، فإن ذلك راجع في نظرنا، إلى أن نطق صوتيْن متتابعيْن من جنس واحد يحتاج إلى جهد عضليّ إضافيّ للوصول إلى التمييز الأدائي بينهما وهما المتعدِّد الواحد مخرجا وصفة. فمَثَلُك في التفريق بينهما بحاسّة الأذن كَمَثَل من يروم التفريق بين البياض والبياض بحاسّة البصر فلا يجد محيداً عن التأمّل بأناة والتّحديق بعمق، ولمّا كانت نصاعة البياض لا ترسل أَلَقَها إلاّ أمام شدّة السّواد ـ اللّون الضّديد ـ فإنّ النطق بالواو لا يصفو للأذن ولا

(1) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 122-123

(2) نفسه ص 153

يسهل على اللّسان إلاّ مقترِناً بأبعد حرف عنه هو الهمزةُ الضدُّ والأليفُ في آن:

الحرف	المخرج	الصّفة
الواو[1]	ممّا بين الشفتيْن	مجهور ليّن
الهمزة[2]	من أقصى الحلق	مجهور شديد

إنّ الاختلاف الوظيفي بين الواو والهمزة يتجلّى بدرجة أولى على مستوى المخرج فما أبعد «ما بين الشفتيْن» عن «أقصى الحلق»!. ففي ذلك البعد حيّزٌ كاف لكي تتحرّك أعضاء الجهاز النطقي بسهولة وانطلاق خلافاً لما هي عليه عندما يضيّق عليها في مخرج واحد لأداء حرفيْن متتابعيْن من جنس واحد. إنّ في إبدال الواو الأولى همزةً توسيعاً ظاهراً لمجال الأداء ومن ثمّ إطلاقاً لعقال الأعضاء عند ممارسة الكلام. كما يتجلّى الاختلاف الوظيفي أيضاً على مستوى صفتيْ اللّين والشدّة: فالواو ليّنة يتّسع مخرجها لهواء الصوت لذلك لا تكاد تميّز عند نطق واويْن متتابعتيْن بين حدود الأولى وحدود الثانية بسبب تسرّب الهواء النّاتج عن الاتساع في المخرج الواحد، في حين يبدو الضغط أقوى في الهمزة لأنّها تمنع أن يجري الصّوت فيها فيكون لنطقها قَرْعٌ بفعل إطباق الأوتار الصّوتية الواحد على الآخر[3]. إنّ صفتي اللّين والشّدة تعكسان اختلافاً نوعيّاً في نظام العربيّة بين جنسيْن من الأصوات ميّز بينهما صاحب الكتاب، جنس الحروف بمعنى: Consonnes وجنس حروف المدّ أو اللّين بمعنى: Voyelles فالأولى «نشأت من جرّاء مصادفة الهواء عائقاً في موضع من المواضع يعوقه عن مرور الهواء مروراً حرّاً إلى خارج الفم»[4] والثانية «مخارجها متّسعة لهواء الصوت» وليس من الحروف أوسع مخارج منها ولا أمدّ للصّوت، فإذا وقفتَ عندها لم تضمّها بشفة ولا لسان ولا حلق كضمّ غيرها، فيهوي الصوت إذا وجد متّسَعاً حتّى ينقطع آخره في «موضع الهمزة»[5]. إنّ الاختلاف

(1) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 433-435
(2) نفسه: ص 433-434
(3) جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربية ص 123
(4) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 95-96
(5) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 176

بين الواو والهمزة هو اختلاف نوعيٌّ قاد إلى خلق سهولة في الأداء الصّوتي فكان الانسجام بين الحرفيْن وليد اختلافهما نوعًا.

ب/ في تتابع الضّمتين: مثلما وقع التّمييز بين حروف صامتة وأخرى صائتة اصطلح عليها بحروف المدّ، وقع التّمييز كذلك - في إطار هذه الحروف - بين ضربيْن من المدّ: ضرب من المدّ الطّويل جسّدته حركات الضمّة الطويلة والفتحة الطّويلة والكسرة الطويلة، وضرب من المدّ القصير جسّدته أجراس حركيّة أساسيّة[1] هي الضمّة والفتحة والكسرة: «وكان لهذه المقابلة بين مدى قصير ومدى طويل في الحركات أعظم دور في ايقاع اللّغة»[2]. إنّ العلاقة النّوعية وُثقى بين طويل الحركات وقصيرها فالضمّة من الواو والكسرة من الياء والفتحة من الألف[3] ففي إطار هذا النّظام الحركيّ العام تنخرط الحركات القصيرة، على غرار حروف المدّ، ضمن التغييرات الصّوتية في إطار السّياق الصّوتي الواحد. وقد نهض هذا المستوى من المثال الذي نحن بصدده على ضرب من القياس المنطقي اتّصل فيه الحُكم بالضّمتيْن انطلاقا من الواويْن:

* استكراه اجتماع الواويـن.

متتابعتيْـن في الكلمة.

* الضّمـة من الـواو.

← استكراه اجتماع الضّمتيْن متتابعتيْن في الكلمة.

إنّ ذلك الاستكراه راجعٌ إلى الرّغبة في التخفيف وذلك بخرْق التّتابع بين الضّمتيْن للأسباب نفسها التي جعلت العرب يخرقون تتابع الواويْن في (وُوي) بقَلْب الأولى همزة. وما مِن وسيلة إلاّ إماتة عين الكلمة بإسقاط حركتها وتسكينها. إنّ إبدال الحركة سكونا في (الرّسْل) و(الطّنْب) و(العنْق) نابع من إدراك سيبويه أنّ العلاقة الخلافيّة لا تقوم بين حركة الضمّ والحرف السّاكن وإنّما بين تلك الحركة والسّكون في ذاته: «فلفظ «حركة» لا يقابل لفظ «حرف» بل لفظ «سكون » أي انعدام الحركة»[4]. هكذا يقع تنويع الأجراس

(1) جان كونتينو: دروس في علم أصوات العربيّة ص 148
(2) نفسه
(3) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 114-115
(4) جان كونتينو: دروس في علم أصوات العربيّة ص 20

الصّوتية للكلمة على المستوى الأفقي فتكون الفاء مضمومة والعين ساكنة واللام مضمومة كما في النماذج التي ساقها صاحب الكتاب في هذا المثال وهو ما يكسر رتابة الإيقاع ويسّهل عمليّة الأداء.

☐ **المثال 04:** يمكن تناول ظاهرة إبدال (الهاء) (ياء) في (دَهْدَيْتُ) ضمن مستويين : الوصف والتّعليل:

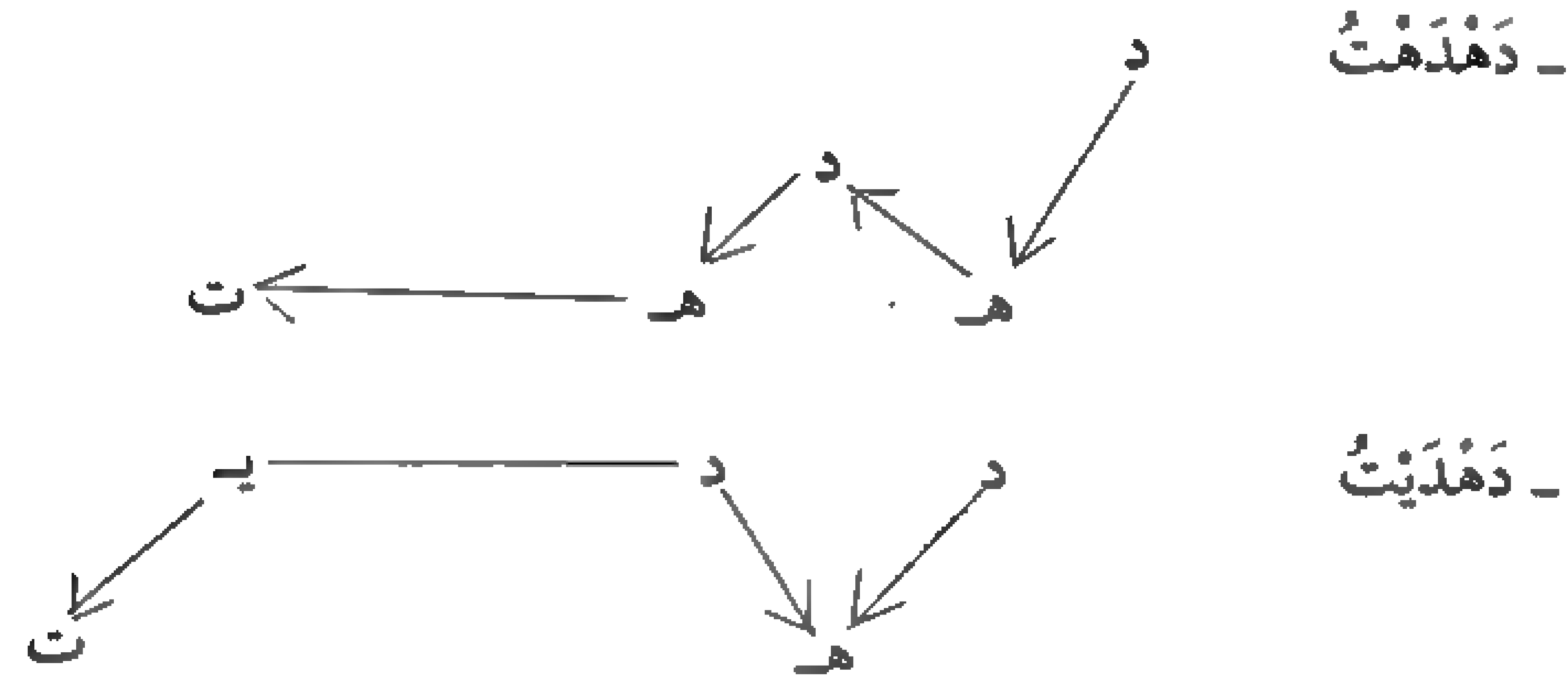
أ/ مستوى الوصف: لقد وقع العدول عن الأصل وهو (الهاء) إلى الشَّبَه وهو (الياء) بحثا عن الاختلاف. فالهاء التي سبق لها أن أخذت المحلّ الصّوتي الثاني في (دهدهت) هاهي تأخذ كذلك المحلّ الصّوتي الرّابع في الكلمة نفسها ممّا حمل على تغييرها ياء:

الحرف	المخرج	الصّفة
الهاء[1]	من أقصى الحلق	مهموس رخو
الياء[2]	من وسط اللّسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى	مجهور ليّن

ب/ مستوى التّعليل: مثلما لاحظنا البعد الشّديد بين مخرجيْ الواو والهمزة في المثال السّابق، فإنّنا نقف على الملاحظة نفسها فيما تعلّق بالعلاقة بين الهاء والياء على مستوى المخرج. فالبُعد شديد بين «أقصى الحلق» و «مابين وسط اللّسان ووسط الحنك الأعلى». إنّ الآلة الناطقة تؤدّي، في (دهدهت)، الدّال ممّا بين طرف اللّسان وأصول الثّنايا، ثم الهاء من أقصى الحلق لتنثني إلى الـدّال وعوض العودة إلى الهاء أي إلى أقصى الحلق فإنها تنتقل ـ بعد قلب الهاء الثانية ياء ـ من أداء الدّال أي مماّ بين طرف اللّسان وأصول الثّنايا إلى حيّز أقرب هو مخرج الياء أي ما بين وسط اللّسان ووسط الحنك الأعلى فيتجنّب المتكلّم جهداً عضليّاً مجانياً كانت ستتسبّب فيه عودته إلى أقصى الحلق لنطق الهاء دون أن تكون تلك العودة وظيفيّة. كما يتجلّى الاختلاف بين الهاء

(1) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 433-434
(2) نفسه ص 433-435

والياء على مستوى صفتيْ الهمس والجهر. ففي الياء يكتسب الصّوت الجهر الذي كان يعوز الهاء فيصبح صوت الياء أشكل بصوت الدّال في (دهديْتُ) كما يجسّم الجهر في الصّوت الرّابع من هذه الكلمة ضربا من الاسترسال للجهر في الصوت الثالث على نحو يقطع المراوحة بين الجهر والهمس إلى حين. فقد كانت الأصوات ترتفع بالجهر لتنخفض بالهمس في (دهدهتُ) أما في (دهديْتُ) فقد قويت شحنة الجهر وارتفعت الأصوات بالقرع فصفت للأذن كأجلى ما تكون:



أمّا ما يجمع بين الهاء والياء فلا يكاد يتجاوز جريان الصّوت في الهاء من خلال صفة الرّخاوة واتّساع مخرج الياء لقدر كبير من الهواء من خلال صفة اللّين في إطار ما يجمع الحرفيْن من انفتاح يتفاوتان فيه تفاوتاً غير قليل.

لقد رأينا فيما مرّ ـ من خلال مسلك الائتلاف ـ أن التغييرات كانت منصرفة في مجملها إلى تقليص الاختلافات بين الأصوات ما أمكن. لذلك كان التعويل أساساً على المخارج المتقاربة خلافا لما هو الحال في التغييرات ضمن مسلك الاختلاف. إذ كان البحث عن أكبر مظهر من الاختلاف بين الصّوت والصوّت خاصّة على مستوى المخارج المتباعدة تباعدا شديدا وذلك بزرع متضادّات صوتيّة في بيئة الكلمة حتّى يستمسك اللّسان في أدائها ضمن أوسع حيّز نطقي ممكن. فلئن كان التّعديل الصّوتي، في إطار مسلك الائتلاف، يؤدّي إلى زيادة مدى التّوافق بين الصّوتين فإنّه، في إطار مسلك الاختلاف، تعديل عكسيّ يفضي إلى زيادة مدى الخلاف بين الصّوتيْن[1] ممّا يجنّب النّاطق ثقل

(1) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 154

الحروف على لسانه لذلك قال سيبويه: «اعلم أنّ التّضعيف يثقل على ألسنتهم وأنّ اختلاف الحروف أخفّ عليهم من أن يكون من موضع واحد»[1]. وسواء وقع التّعويل على ما يجمع بين الأصوات أو ما يفرّق فإنّ منطلق المسلكيْن ائتلافاً واختلافاً منطلق واحد هو العلاقة بين الصّوت والصّوت ومدى نجاح المتكلّم في استثمار تلك العلاقة لفائدته فيتلافى إهدار طاقته الصّوتيّة وقد بات على وعي بأقوم المسالك إلى المجهود الأدنى.

بدا لنا سيبويه، من خلال الأمثلة التي توقفنا عندها في إطار ترسّم العلاقة بين الصوت واللفظ، حريصا على مبدإ الانسجام الصوتي وذلك من خلال اهتمامه بظاهرة الإبدال الهادف إلى أداء الأصوات على نسق واحد بقطع النظر عن المسلك إلى ذلك الانسجام أهو الائتلاف أم الاختلاف. فاللفظ النموذج عنده هو ما صَفَتْ حروفُه وسهُل على اللسان أداؤُه وعلى الأذن التقاطُه. ففي إطار هذه الرؤية اهتمّ بـ "المُوافِق الصّوتي" باعتبار أن الحرف قد يكون أكثر موافقةً صوتيّةً لغيره من سواه، كما اهتم بـ "المضارعة" التي رأى فيها سبباً مباشراً في خلق تعادليّة بين الاختلاف والائتلاف الصوتيّيْن في سلسلة الكلام إذ بالمضارعة يتحوّل الجفاء بين الحروف إلى انسجام. إنّ هذا الطرح الدقيق للعلاقة بين الأصوات ائتلافاً واختلافاً يتنزّل ضمن اهتمام سيبويه بإيقاع اللّفظ[2]: «الإيقاع هو تردّد ارتسامات سمعية متجانسة بعد فترات ذات مدى متشابه»[3] فالإيقاع بما هو «الوصول إلى نوع من انسجام الكلام»[4] يرتبط باللفظ باعتباره يشكّل المسموع: L'ouïe الذي يتصل بظاهرة الكلام: Parole أي بالأداء الفردي للغة وما يقتضيه من معرفة دقيقة للمتكلّم بأسباب التآلف بين ما يركّب من حروف وكلمات وجمل عند إنشاء رسالته

---

(1) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 417

(2) لأنّ الإيقاع ضروب: إيقاع في مجال فنون الموسيقى والغناء والرّسم والنحت أو مجال الكلام أو مجال الظواهر الفيزيولوجية كدقّات القلب وحركات الجسد في الخطو والعدو والرّقص أو مجال الظواهر الكونيّة كتداول الليل والنهار وتعاقب فصول السّنة. راجع:

ـ محمود المسعدي: الإيقاع في السّجع العربي: محاولة تحليل وتحديد. تونس نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ط 19961 ص 5-6. حاول المسعدي أن يقدّم تعريفا جامعا للإيقاع لا يخلو منه أيّ ضرب من الضروب المذكورة نعته بـ النظريّة الهيكليّة أو البنيوية للإيقاع Théorie structurale du rythme وهو تعريف يقوم على مماثلة بين «الإيقاع» و«النظم» بوجه عامّ.

(3) جان كا نتينو: دروس في علم أصوات العربيّة ص 197.

(4) نفسه

اللّغوية التي يروم منها شدّ أذن السامع اعتمادا على الإيقاع وذلك بإحكام التصرّف في المادّة اللّفظية في جانبها الصّوتي.

إنّ بحث سيبويه في الحروف مخارجَ وصفاتٍ وعلاقاتٍ يتنزّل ضمن حرصه على سلامة الخطوة الإيقاعيّة الأولى التي تتمّ أوّل ما تتم بين الحرف والحرف لتتوالد في شكل خطوات متتابعة بين الكلمة وأخواتها والجملة ومثيلاتها إلخ... إنّ تجانس الجمل من تجانس الكلمات وتجانس هذه من تجانس حروفها لذلك ألحّ صاحب الكتاب على حسن الأداء ونبذ «الثقل» وانتصر «للخفّة» مراعيا قاعدة المجهود الأدنى ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

إنّ ما أثاره سيبويه عن الصوت في صلته باللّفظ يشكّل تربة خصيبة نمت فيها فكرة الإيقاع بقطع النّظر عن جنس الكلام أهو نثر أم شعر، فلا غرابة إذن أن يستوحي اللاّحق من النقّاد ما كان سيبويه قد فصّل القول فيه بالنظر والتّحقيق في شأن الانسجام الإيقاعي للكلام بدءا بالحرف، أو لم يقل الجاحظ (ت 255 هـ) سيراً بريح صاحب الكتاب: «...وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشّعر تراها مُتّفقة مُلْسا وليّنة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة ومتنافرة مستكْرَهة تشقّ على اللّسان وتكدّه، والأخرى تراها سهلة ليّنة ورطبة مواتية، سلسة النّظام، خفيفة على اللّسان حتّى كأن البيت بأسره كلمة واحدة وحتّى كأنّ الكلمة بأسرها حرف واحد»[1] وقد أكّد الجاحظ بصفة ظاهرة أهميّة «الاقتران» بين الأصوات وأثره في إضفاء الانسجام على الكلمة «فأمّا في اقتران الحروف فإنّ الجيم لا تقارن الظّاء ولا القاف ولا الطّاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير»[2]. ولا غرابة أيضاً أن يعمد المتأخّر من البلاغيّين النّقاد إلى تصدير كتابه في الفصاحة بمبحث في الأصوات اقتفاء لأثر سيبويه ومن سار على نهجه من أئمّة اللّغة وعيا منه بالصّلة الوثقى بين المسألة الصّوتية والمسألة البلاغيّة، أو لم يقل ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ): «ونحن نذكر قبل الكلام في معنى الفصاحة نُبذا من أحكام الأصوات والتنبيه على حقيقتها ثمّ نذكر تقطّعها على وجه يكون حروفا متميّزة ونشير إلى طرف من أحوال الحروف في مخارجها. ثم ندلّ على أنّ الكلام ما انتظم منها»[3]. هكذا يتجلّى مظهر من مظاهر

---

(1) الجاحظ: البيان والتبيين ج 01ص 67

(2) نفسه ص 69

(3) ابن سنان الخفاجي: سرّ الفصاحة. تحقيق على فودة مصر مكتبة الخانجي ط 1 1932 ص 04-05

تشكّل الطرف الأول من الزوج لفظ/ معنى على مستوى التّوليف الصّوتي في إطار الكلمة، تمهيداً للتوليف بين الكلمات في إطار الجملة وهو ما سيتطوّر لاحقاً ـ ضمن نظريّة الشعر عند العرب ـ من مجرّد الإيقاع الصّوتي الخارجي إلى الإيقاع بنية ودلالة من خلال مصطلح «القِران»[1] وما كان في معناه من «نظم» و«ترتيب» و«تأليف» و«تركيب» و«صياغة» و« تصوير» و«نسج» و«تحبير» إلخ. . .[2].

ب) الصوت في صلته بالمعنى:

لئن اتضح ـ من خلال كلام سيبويه على الصّوت في صلته باللّفظ ـ أنّ التّغييرات الصّوتيّة موجّهة إلى تحسين الأداء الصّوتي من خلال ممارسة المتكلّم للكلام على أحسن صورة إيقاعيّة في إطار الاهتمام بالمسموع أو المنطوق، فإنّ التغييرات الصّوتية ـ من خلال كلام سيبويه على الصوت في صلته بالمعنى ـ موجّهة إلى تنويع المعنى بين الكلمة والأخرى فيقع إدراك المتغيِّر المعنوي بناء على المتغيِّر اللّفظي في إطار الوظيفة التمييزيّة للصّوت اللّغوي، فسيبويه عندما ضبط مخارج اللّغة العربية ضبطاً دقيقاً ورصد صفاتها فإنّما ليؤكّد ما يقوم من تقابل بين الحرف والحرف مخرجا وصفة: فكلّ مخرج «في مقابلته لغيره من المخارج يحمل جرثومة سلبية من المعنى[3] باعتباره قيمة خلافيّة يتميّز بها الحرف من غيره أي يختلف بها عن غيره من حيث المعنى الوظيفي أي من حيث يصلح أن يكون مقابلاً استبدالياً له (. . .) وفي الوقت نفسه نجد الشدّة والرّخاوة ونحوهما من طرق النطق تمثّل مجموعة من القيم الخلافيّة تُفهم كلّ واحدة منها في مقابل مجموع الأخريات وبهذا تعطي قسطاً سلبيّاً من المعنى على نحو ما سبق شرحه. ومثل

---

(1) الجاحظ: البيان والتبين ج 01 ص 08

(2) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة / جدّة مطبعة المدني / دار المدني ط3 1992 ص 34

(3) ويضرب تمّام حسّان مثالا دقيقا للتميز بين جرثومة سلبيّة لمعنى الحرف وأخرى إيجابية. «ومثل «الاستبدال» في تغيير معنى الكلمة وإثبات قدرة الحرف على حمل جرثومة المعنى مثل عمليتي «الإضافة» و«الاستخراج» فإذا أضفنا الميم في أوّل كلمة «قاعد» تغيّر المعنى وأصبحت الكلمة «مقاعد» وأصبح للميم معنى من حيث إنها جلبت إلى الكلمة معنى جديدا. فإذا «استخرجنا» الميم من كلمة «مقاعد» تغير المعنى بسبب استخراجها من جمع مقعد إلى اسم الفاعل من قعد. وبهذا يمكن أن تدعي أن كل حرف من حروف الكلمة يحمل جرثومة من المعنى من جهتيْن. الأولى إيجابيّة هي دلالة صوته على بيئته من الكلمة والثانية سلبيّة هي كونه مقابلا استبداليا لعدد من الحروف الأخرى وهي الأهمّ». اللّغة العربيّة معناها ومبناها ص77.

ذلك يقال عن الجهر في مقابل الهمس وعن التّفخيم في مقابل التّرقيق»[1]. ويمكن في ضوء علاقات التّقابل التي وصفنا رصد أمثلة عديدة من الكلمات التي يشكّل الحرف من حروفها مقابلاً استبداليّاً لعدد من الحروف الأخرى، ولكنّنا نكتفي من خلال كتاب سيبويه، برصد مستويَيْن من التّقابل: تقابل بالتباين، مدى الخلاف فيه بين الحرفيْن واسع جداً، وتقابل بالتوافق مدى الخلاف فيه بين الحرفيْن ضيّق جدّاً.

1/ التّقابل بالتّباين: يكفي في هذا الضّرب من التّقابل إبدال حرف بآخر مختلف عنه اختلافاً كلّياً من جهتيْ المخرج والصفة ولكنّه قابل للانصهار أفقيّاً مع ما سواه من حروف الجوار ضمن الكلمة الواحدة لذلك يمكن الوقوف تمثيلاً لا حصراً عند حرفيْ الهمزة والصّاد من خلال الكلمة: (آ دَ) وحلول الصّاد بما هي مقابل استبدالي محلّ الهمزة فتتحوّل الكلمة إلى (صَادَ). فحرف الصّاد «تسبّب. بحلوله محلّ الحرف الآخر في تغيير معنى الكلمة ومن ثمّ أصبح يحمل على عاتقه «بضعة» من تبعة المعنى الجديد. وهذه أوّل بضعة من المعنى الوظيفي يمكن الكشف عنها في اللّغة وهي وظيفة الحرف باعتباره مقابلا استبداليّا أي باعتباره صالحا للحلول محلّ واحد أو أكثر من الحروف الأخرى في النّظام الصّوتي نفسه»[2]:

الحرف	المخرج	الصّفة
الهمزة[3]	من أقصى الحلق	مجهور شديد منفتح
الصّاد[4]	ممّا بين طرف اللّسان وفويق الثّنايا	مهموس رخو مطبق

ألاّ ترى أنّ التباين كليّ بين الهمزة والصّاد فالبعد بين المخرجيْن شديد والتضادّ مستحكم بين الصّفات فضدُّ جهرِ الهمزة همسُ الصّاد، وضدُّ شدّةِ الهمزة رخاوةُ الصّاد، وضدُّ انفتاح الهمزة إطباقُ الصّاد. ولكنّ كلّ ذلك لم يَحُلْ دون انخراط الصّاد في الكلمة

(1) نفسه ص 78.
(2) نفسه ص 76.
(3) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 434- 435 – 436
(4) نفسه

وحلولها محلّ الهمزة للتآلف مع الألف والدّال. إنّ الحرف يحمل جزءا من المعنى هو ما وسمه تمّام حسّان بـ«الجرثومة» فهو وحدة صوتيّة دالّة بغيرها أي بالألف والدّال ضمن كلمة مستعملة هي (آد) أو (صاد) ولها معنى هو (الأوْد) أو (الصَّيْد). فالأصوات اللّغوية ليست محض أجراس لحروف معزولة لا تبرح جهاز التّصويت بل هي مزروعة بواسطة العقل في تربة الكلمات القائمة معانيها في النّفس. كما حلّت الصّاد محلّ الهمزة يمكن أن تحلّ العين: (عاد) والقاف: (قاد) والسّين: (ساد) والحاء: (حاد) والجيم: (جاد) إلخ... هكذا يحمل الحرف على عاتقه جزءا من المعنى فيصبح ـ أفقيّاً: أي في صلته بغيره ضمن الكلمة ـ وحدة صوتية دالة بالقوّة أو حاملة لجرثومة المعنى.

2/ التقابل بالتوافق: ويضيق من خلاله مدى الخلاف بين الحرفيْن اللّذيْن يتوافقان إلى حدّ لا تكاد تفصل فيه بينهما إلاّ بسِمة مميِّزة وحيدة ممّا يدلّ على إدراك سيبويه العميق للعلاقات الخلافية الدّقيقة بين أشباه الحروف التي يبدو بعضها آخذاً برقاب بعض. يقول صاحب الكتاب عن الصّاد والضّاد والطّاء والظّاء: «فهذه الأربعة لها موضعان من اللّسان وقد بُيِّن ذلك بحَصْر الصّوت ولولا الإطباق لصارت الطّاء دالا والصّاد سينا والظّاء ذالاً ولخرجت الضّاد من الكلام لأنّه ليس شيء من موضعِها غيرُها»[1] هكذا ينظر سيبويه في الحرف من خلال مقابِله الشّبيه به، ووجه الشبه بين ذلك الحرف والمقابل قويّ قوّةً قد توهم بالتّطابق، ولكنّ هذا التطابق لو قام، لكان الحرف و شبيهه عبارة عن صوتيْن ينتميان إلى حرف واحد كانتماء صوت الألف المفخّمة وصوت الألف المرقّقة إلى حرف واحد هو حرف الألف[2] ولما كان الأمر خلاف ذلك اتضح أنّ العلاقة بين الحرف ومقابِله قائمة على الشبه لا التطابق فهي علاقة خلافيّة بالرّغم من ضيق مدى التباين بين الحرفيْن:

* ط ← د
* ص ← س
* ظ ← ذ
* ض ← Φ

---

(1) نفسه ص 436

(2) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ص 76

أ/ الزّوج ط/ د:

الحرف	المخرج	الصّفة	السّمة المميّزة للطّاء
الطّاء	ممّا بين طرف اللّسان وأصول الثنايا	مجهور شديد مطبق	الإطباق
الدّال	ممّا بين طرف اللّسان وأصول الثنايا	مجهور شديد منفتح	

ب/ الزّوج ص/ س:

الحرف	المخرج	الصّفة	السّمة المميّزة للصاد
الصّاد	ممّا بين طرف اللّسان وفويْق الثنايا	مهموس رخو مطبق	الإطباق
السّين	ممّا بين طرف اللسان وفويْق الثنايا	مهموس رخو منفتح	

ج/ الزوج ظ/ ذ:

الحرف	المخرج	الصّفة	السّمة المميّزة للظاء
الظاء[1]	ممّا بين طرف اللّسان وأطراف الثنايا	مجهور رخو مطبق	الإطباق
الذال[2]	ممّا بين طرف اللّسان وأطراف الثنايا	مجهور رخو منفتح	

هكذا يتضح من خلال التحقيق في العلاقة بين طرفيْ كل زوج مخرجًا وصفاتٍ أنّ التشابه قويّ بين الصوتيْن، وقد استشعر سيبويه أثر ذلك التشابه الكبير في العلاقة بينهما إلا أن المعوَّل الوحيد في تمييز هذا عن ذاك هو طريقة الأداء من خلال إطباق اللسان أو

(1) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 433 – 434 – 436

(2) نفسه

عدمه. فإذا أطبقتَ لسانك في النطق بالطاء والصاد والظاء تكون قد عدلت عن الدال والسين والذال، فالإطباق إذن قيمة صوتية تمييزيّة بين صوتيْن متشابهيْن إلى حد بعيد يحملان «جرثومتيْن» لمعنييْن مختلفيْن. إن الفرق على مستوى المعنى قائم بين (طلّ) و(دلّ) و(صام) و(سام) و(ظليل) و(ذليل) وهو فرق عائد إلى اختلاف بين الصوتيْن على مستوى درجة الانفتاح، فعندما يتعلق الأمر بدرجة صفر للانفتاح يكون حصر الصّوت «فيما بين اللّسان والحنك إلى موضع الحروف»[1] أمّا إذا اتّصل الأمر بدرجة من درجات الانفتاح، فلا يُطبَق اللّسان فيجري الصّوت. إنّ الفارق بين المعنى والمعنى يعود إلى فاصل صوتيّ شفيف بين الصّوت والصوت فيكفي ألاّ يحسن المتكلّم التّقطيع عند نطق كلمتيْ (ظليل) و(ذليل) مثلا ليلتبس الأمر بين الظّاء والذال أو أن يحدث ضجيج يعكّر السّماع لدى المتقبّل فلا يتوصّل إلى التّمييز بين الحرفيْن[2] فالفاصل الصّوتي قد يدقّ عن الملاحظة لكنّه يضطلع بوظيفة تمييزيّة تقود إلى التفريق بين معنى وآخر ضمن علاقة خلافيّة بين صوت وآخر فمعنى الطاء في (طلّ) أنها ليست دالاً ومعنى الصاد في (صام) أنها ليست سيناً ومعنى الظّاء في (ظليل) أنّها ليست ذالاً[3] فللصّوت سمتُه المميِّزة التي تجسّد مدى الاختلاف بين الصّوتيْن وهو اختلاف وظيفيّ يصرف المؤوِّلَ للمعنى إلى وجهة دون أخرى. إنّ المسموع لفظا هو الذي يقود السّامع إلى المعقول معنى.

كان اهتمام سيبويه مزدوجاً: اهتمّ، في إطار الصوت في صلته باللفظ، بالحروف باعتبارها وحدات صوتية غير دالّة في ذاتها من حيث مخارجها وصفاتها وعلاقاتها تنافراً وانسجاماً ضمن إيقاع الحرف عامّة عناية منه ظاهرة بالمسموع المعقود على الصّوت الصّادر بلسان المتكلّم: Le locuteur إلى أذن السّامع: L'auditeur . واهتمّ، في إطار الصوت في صلته بالمعنى، بالمعنى باعتباره حاضراً حضوراً كامنًا: Virtuel في الحرف الموصول في ذهن واصف اللّغة أو مستعملها بحروف أخرى مؤسِّسة لكلمة أو لكلمات مستعملة بين أفراد المجموعة اللغوية. فاتّضح أنّ الحرف يحمل جزءاً من المعنى أو

---

(1) نفسه: الكتاب ج 04 ص 436

(2) راجع تعليق مارتيني على السمة الصّوتية المميّزة لـ حرف / b / عن حرف / p / في قولك:
(C'est une bonne bière ou c'est une bonne pierre)
- A. Martinet : Eléments de linguistique générale p : 23

(3) تمّام حسّان: اللّغة العربيّة معناها ومبناها ص 77: «وهذه البضعة من المعنى التي تنسب إلى الحرف بضعةٌ سلبيّةٌ فمعنى الطّاء في طاب أنّها ليست تاءً ولا ثاءً ولا خاءً ولا ذالا إلخ.»

«جرثومة» على حدّ تعبير تمّام حسّان. إنّ ذلك الاهتمام المزدوج بالأصوات والمعاني يجسّم الجدليّة القائمة بين المسموع والمعقول في البلاغ اللّغوي. وهما موظّفان معاً لخدمة المتكلّم والسّامع على نحوٍ يجعلهما قادريْن على التعامل مع اللّفظ ومعناه بأقلّ جهد ممكن سواء من جهة ضمان الأداء الخفيف الموقّع بالنّسبة إلى المتكلّم أو من جهة ضمان سهولة التقاط الوحدات الصّوتية بالنّسبة إلى السّامع. والغاية هي خدمة وظيفة الإبلاغ اللّغوي أي إيصال المعنى بأسهل أداء ممكن بقطع النظر عن شكل الإيصال أهو قائم على محض الإفهام أم على إفهام مصحوب بتأثير من جهة اللّفظ[1].

نظرنا إذن في الزوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة الصوتية وفق مستوييْن اثنيْن : مستوى أول هو الصوت في صلته بطرف الثنائية الأول وهو (اللفظ). ومستوى ثان هو الصوت في صلته بطرف الثنائية الثاني وهو (المعنى):

* الصوت/اللفظ: تبيّن لنا أنّ اهتمام سيبويـه تركّـز في هذا المستوى على المنطوق/المسموع مما له صلة بشروط توفير الإيقاع اللفظي المناسب وذلك بإحكام الربط بين الأصوات ائتلافاً واختلافاً في إطار الملفوظ بحيث يتمّ توفير انسجام الكلام، إذ ليس الإيقاع في النهاية إلاّ "الوصول إلى نوع من انسجام الكلام»[2]. كان اللفظ إذن سبيل سيبويه إلى الكلام على الصورة النموذجية لانتظام الأصوات في البلاغ اللغوي العادي الذي يهدف المتكلم من ورائه إلى إيصال المعنى بأخفّ لفظ على اللّسان وأوضحه للأذن. ولكنّ تلك الصورة النموذجية شكّلت مع سيبويه أرضية مناسبة للكلام على الإيقاع الذي يشدّ السامع في البلاغ اللّغوي غير العادي سواء تعلّق ذلك بالنثر ذي الطابع الفنّي أم بالشعر. ففي هذا الإطار الذي رسمه سيبويه يتنزّل كلام العلماء والنقاد على "الاتّفاق" و"الاقتران" وأهمّيتهما في إضفاء الانسجام على الكلام.

* الصوت/المعنى: تبيّن لنا أنّ اهتمام سيبويه تركّز في هـذا المستوى على المفهوم/المعقول ممّا له صلة بالوظيفة التمييزية للصوت اللغوي باعتبار أنّ الصوت حامل لجرثومة المعنى إذ بحلوله محلّ غيره في الكلمة يتغير المعنى ممّا يؤكد أن الأصوات

---

(1) يقول العسكري (ت 395هـ) « البلاغة كلّ ماتبلّغ به المعنى قلب السّامع فتمكّنه في نفسه لتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن» راجع.
العسكري: الصّناعتين: الكتابة والشّعر. تحقيق مفيد قميحة بيروت دار الكتب العلميّة ط 2 1983 ص 19
(2) جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربيّة ص 197.

ليست محض أجراس معزولة عن الدلالة.

إنّ في كلام سيبويه على اللفظ والمعنى في ضوء المسألة الصوتية ضبطًا دقيقاً لخصائص المكوّن الصوتي في النظام اللغوي ممّا يؤكّد "أنّ سيبويه كان على وعي تامّ بأنّ دراسة الأصوات مقدّمة لا بدّ منها لدراسة اللغة"(1) فإذا أراد مستعمل اللغة محض التواصل العادي حرص على توفير الالتئام بين الأصوات حتى يسهل الأداء وييْسر السّماع ممّا يكون في خدمة الوظيفة الإفهامية للبلاغ اللغوي أما إذا أراد تجاوز الإفهام إلى التأثير، كما هو الحال في الشِّعر، فإنّه يعمد في إطار قواعد النظام الصوتي للغة إلى توظيف الأصوات التوظيف الجمالي المطلوب دون أن يخلّ بتلك القواعد. إنّ سيبويه إذ تكلّم في إطار اللفظ والمعنى على الأصوات فإنّما نبّه إلى أثر النسيج الصوتي المتماسك في خدمة الوظيفة الإفهامية للبلاغ اللغوي العادي، ومهّد في الوقت نفسه للكلام على النسيج الصوتي في البلاغ اللغوي غير العادي كالشعري مثلاً(2) نظراً للصلة الوثيقة القائمة بين المستوى الصوتي في الخطاب الشعري والمستوى الصوتي في الخطاب اللغوي العادي: "إنّ كلّ تحليل للنسيج الصوتي في الشعر ينبغي أن يضع في اعتباره ضرورة البنية الصوتية للغة التي ينتمي إليها"(3) فللصوت معناه الذي يوفّره له السياق إذ لا وظيفة له معزولاً عمّا يحيط به من عناصر دالّة. إنّ الأصوات بما هي ظواهر جرسيّة تساهم من

---

(1) تمام حسان: اللّغة العربيّة معناها ومبناها ص 50

(2) ولكنّ العلماء والنقاد من بعد سيبويه بين مُعيد لكلامه وبين مُفيد إفادة عامة لم يتجاوز فيها مـدْح القران واللّين والاتفاق بين الحروف والكلمـات ونبذ التنافر والتباين. فلا أحد ممّن سيأتي الكلام على مساهماتهم النقديّة، باستثناء بعض الوقفات للعلماء بالشعر عند الجانب الصوتي في الخطاب الشعري، اتجه بملاحظات سيبويه في باب الأصوات ووظائفها الوجهة الفنيّة المطلوبة وذلك بربط المسألة الصوتية بالمسألة الشعرية الجمالية إلا من تكلم منهم على الأصوات والإيقاع والأوزان انطلاقا من أصول النقد والبلاغة اليونانييْن. (راجع عن قصور النقد العربي القديم في التعامل الجمالي مع الأصوات: تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي. سورية - اللاذقيّة دار الحوار للنشر والتوزيع ط1 1983 ص 37) فقد كان بإمكان العلماء والنقاد العرب توجيه ملاحظات سيبويه الدقيقة باتجاه تحليلات جمالية مهمة عن طريق العناية بمعنى الصوت Le sens du son على أساس أنّ الظواهر الجرسية تساهم في بناء الدلالة في الشعر (Laurence Campa: la poétique de la poésie. Ed Sedes 1998 p 39) كما تساهم في بلورة الإيقاع (نفسه ص 40) كما كان بإمكانهم - عوض تبويب ظواهر بديـعية هامّة وتحنيطها كالسّجع والجناس وسائر مظاهر الصنعة اللفظية . . . - الإفادة منها في وضع ما يسمّى نحو الأصوات Une sorte de grammaire des sons (نفسه ص 37) في إطار الوعي بالجانب الفنّي للصوت في اللغة الشعريّة على أساس أنّ الشعر فنّ وأنّ الفنّ هو محاكاة للطبيعة وذلك يكون بالكلمات المتكوّنة بطبيعة الحال من مادة صوتية. راجع: Tzevtan Todorov: le sens des sons. In Poétique n^0 .11 Ed du Seuil Paris 1972 P 447

(3) R. Jakobson :Essais de linguistique générale. P 242

موقعها في تأسيس البلاغ اللّغوي والشعري وهي، على ما هي عليه، منشئة للمعاني، كما تدلّ في الآن نفسه على أنّ الشعر مثلاً لم يُنْشَأْ لِيُقْرَأَ فَقطْ وإنما لِيُنْشَدَ ويُسْمَعَ. كما تبدو تلك الظواهر الجرسية سبباً مباشراً في جعل الصوت والمعنى ينصهران على نحو يصبح فيه الفعلان (أَنْشَدَ) و(فكَّرَ) وجْهًا وقفًا لورقة واحدة[1].

لئن كان اهتمامنا قد انصرف مع سيبويه إلى الزوج لفظ/معنى في إطار الأصوات Les sons والصواتم Les phonèmes على وجه التحديد، فإنّنا نروم التوقّف عند كلام سيبويه على الزوج لفظ/معنى في إطار الكلمة Le mot أو اللفظم Le monème على وجه الدقّة. ممّا يفضي بنا ضرورة إلى النظر في الزوج المعنيّ بالدّرس في ضوء المسألة الصرفية/ .

II / الزّوج لفظ/معنى في ضوء المسألة الصّرفيّة:

عرف العرب ضربيْن من التغييرات التي تطرأ على الكلمة: تغييرات خارجيّة ناشئة عن اختلاف العوامل وأخرى داخليّة ناشئة عن الكلمة في نفسها وأبنيتها[2]. إنّ التغييرات الدّاخليّة هي التي تشكّل مدار المسألة الصرفيّة، ولم يشذّ هذا التفريق عن المقابلة التقليديّة بين التركيب: Syntaxe بما هو الطريقة التي تتألّف بها الكلمات في نطاق الجملة وبين الصرف: Morphologie بما هو الطريقة التي تتكوّن بها الكلمات في ذواتها[3]. وقد ارتكز مبحث الصرف عند العرب على النظر في الكلمة من حيث التجريد والزيادة والأزمنة المختلفة والاشتقاق وضروب التغييرات الأخرى كالإعلال والهمز والتضعيف فاتّضح أنّ «علم الصّرف في العربيّة متعدّد الجوانب والأبعاد»[4]. إنّ غايتنا

---

(1) Laurence Campa: la poétique de la poésie. P 43

(2) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: ص 57.

(3) A. Martinet : Syntaxe générale Armand Colin Paris 1985 p: 93

وقد ذكر مارتيني تحفّظ دي سويسر إزاء الفصل بين الصّرف والتركيب معتبرا أن ذلك التحفّظ السوسيري ينبغي أن يفهم في إطار رفض الفصل بين ائتلاف العلامات داخل الكلمات مما قد يُفضي إلى الصّرف تحديدا وائتلافها النّاجم عن تدخّل كلمات عدّة مما قد يكون من مجال التركيب. وكان دي سوسير قد نعت التفريق بين صيغ الوحدات اللّغويّة ووظائفها (Les formes et les fonctions) بالتفريق الوهمي منتهيا إلى إقرار التلاحم بين الشكل والوظيفة لأنه من العسير لكي لا نقول من المستحيل الفصل بين الاثنين. راجع:

F. De Saussure : Cours de linguistique générale. p : 186

(4) الطّيب البكّوش: التصريف العربي ص 18-19. ارتضينا إطلاق (الصّرف) على المبحث في جملته تمييزا له عن للتصريف بمعنى (Conjugaison) والدّال على تصريف الأفعال تحديدا وذلك بناء على ملاحظة الطّيب =

ليست وصف تلك الجوانب والأبعاد وإنّما حسبنا تبيّن الصلة لبعض منها ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ بالزوج لفظ/ معنى. فالاهتمام معقود على اللفظ باعتباره يجسّد بنية الكلمة التي تصيبها التغييرات المساهمة في تشكيل المعنى: "وبهذا المنحى يكون النشاط الصرفي عنصرًا فعّالاً في خلق المعنى"(1). وعلى سبيل التمثيل على ذلك النشاط الصرفي الفاعل في المعنى يمكن أن نقف، مع سيبويه، عند كلامه على الكلمة بين الأصل والزيادة(2). وقد توقف سيبويه عند بنيتيْن للكلمة: أصليّة وطارئة.

أ) البنية الأصليّة:

ويمكن أن نقف من خلالها هي الأخرى عند بنية بسيطة وأخرى مركّبة:

أ 1/البنية البسيطة:

وتكون فيها الكلمة متشكّلة من حرف واحد مثل واو العطف والفاء وكاف الجرّ ولام الإضافة وباء الجر وقد ذكر سيبويه تلك الحروف مرفوقة بنماذج تمثيلية(3):

النّماذج	اللّفظ	المعنى
1) مررت بعمرو وزيد	الواو	الضمّ والجمع
2) مررت بعمرو فزيد فخالد	الفاء	التعاقب المتسق
3) أنت كزيد	كاف الجرّ	التشبيه
4) الغلام لك والعبد لك وهو أخ له	لام الإضافة	إضافة الاسم: هو غلامك وعبدك وهو أخوك
5) خرجت بزيد ودخلت به وضربته بالسوط	باء الجرّ	الإلزاق والاختلاط

= البكّوش في الهامش (02) من ص 19 من الكتاب إذ قال: «ولعلّه يحسن تخصيص لفظ تصريف لتغيير الأفعال حسب الضمائر والأزمنة واستعمال لفظ الصّرف للعلم في مجموعه».

(1) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص 98.

(2) يمكن الوقوف عند ظواهر أخرى تتصل بالتغييرات التي تصيب بنية الكلمة كظاهرة الالتصاق مثلا سواء تعلّق ذلك باللواصق التصريفية مثل الألف واللام (راجع: سيبويه: الكتاب ج: 1/181-182، 3/324-325، 4/147- 148) ومثل سَوْفَ (نفسه: 1/14-98، 3/115، 4/233) ومثل التثنية والجمع (نفسه: ح 1/17-18) ومثل النسبة (نفسه: ج 3/335-336) أو باللواصق الاشتقاقية مثل الهمزة (نفسه: ج 4/25-26- 55- 56) ومثل الميم (نفسه: ج 4/87-88) وكظاهرة الإعلال (نفسه: ج 4/348) وظاهرة القلب (نفسه: ج 4/380-381).

(3) سيبويه: الكتاب ج 4 من ص 216 إلى ص 218.

إنّ المراد باللّفظ هو الكلمة القائمة على حرف كالواو والفاء والكاف واللاّم والباء... وطبيعيّ ألاّ تمثّل هذه الحروف وحدات معجميّة لأنّها لا تستقلّ بمعان في ذواتها. لذلك فإنّ المراد بالمعنى هو المعنى الوظيفيّ لا المعجميّ. والمعنى الوظيفيّ عادة ما يشكّل خطوة أولى في تحديد المعنى المعجمي: «لأنّه لا يمكن لإنسان أن يربط ما بين كلمة ما وبين معناها المعجمي إلاّ إذا عرف مبناها الصّرفي فحدّد معناها الوظيفي أوّلاً»[1]. إنّ المعاني الوظيفيّة سواء تحدّدت من جهات «الصّوت» و«الصّرف» و«النّحو» فهي أكثر ثباتا من المعاني المعجميّة للألفاظ التي قلّما تكون بمنأى عن التحولاّت التي تفرضها الحاجات التّواصليّة للمجموعة. وبالرّغم من ذلك فإنّ النّظام الصوتي والنّظام الصّرفي والنّظام النّحوي هي « النّظم المسؤولة عن تحديد المعنى الوظيفيّ أي أنّ المعنى المعجميّ يستعين بالمعنى الوظيفيّ»[2]. إنّ المعاني الوظيفية التي ارتبطت بالكلمات ـ موضع النّظر ـ باتت كالعلامات المميّزة لها فالواو وظيفتها الضمّ والجمع والفاء التّعاقب والكاف التّشبيه واللاّم الإضافة وباء الجرّ الإلزاق. إنّها معان وظيفية صرفيّة لكنّها غير منفصلة عن السّياق الذي أفرزها إذ لم يكن متهيّئا الوقوف على خصوصيّاتها مبنى ومعنى وظيفيّا إلاّ عبر استعمالها في نماذج ممّا يدلّ على أنّها محطُّ تقاطع بين معنيَيْن وظيفيّيْن. معنى صرفيّ وآخر سياقيّ (نحويّ) وهو تقاطع مستحكم. وقد أمكن النظر في المعاني الوظيفية للكلمات التي نحن بصددها عبر مستوييْن من الدّلالة: الدّلالة المتضمّنة للحدث والزّمن (النّماذج 01/02/05) والدّلالة المتضمّنة لمحض الحدث (النّموذجان 03/04).

أ/ الدّلالة المتضمّنة للحدث والزّمن:

طبيعيّ أن تقترن الدّلالة بالحدث والزّمن معاً ما دام الأمر متعلّقاً بالفعل. فالنماذج 01/02/05 تنهض على أفعال (مررت/ خرجت/ دخلت/ ضربت). والمعاني التي نحن بصددها لا تتعلّق بالأفعال تحديداً وإنّما بكلمات دون أخرى : هي الواو في النّموذج الأوّل والفاء في النّموذج الثّاني والباء في النّموذج الخامس:

* الواو في النّموذج الأوّل: وقد تمّ «المرور» في حدث واحد وزمن واحد. إنّ

(1) تمّام حسّان: اللّغة العربيّة معناها ومبناها ص 327.
(2) نفسه: ص 331.

الفاعل مرّ بعمرو وزيد مرّة واحدة عبّرت عنها الواو من خلال معنييْ الضمّ والجمع فالواو هي التي حقّقت التّواقُت Simultanéité (1) في حدث المرور بعمرو وزيد.

* الفاء في النّموذج الثاني: وقد تمّ «المرور» في أحداث مختلفة وأزمنة مختلفة فالمرور بعمرو تبعه المرور بزيد والمرور بزيد تبعه المرور بخالد على سبيل التّعاقب المتّسق دون أن يكون بين الحدث وغيره أي بطء أو تراخ. إنّ مفهوم الاتّساق يؤكّد الإيقاع السّريع للمرور من شخص إلى آخر وبذلك تستغرق الأحداث أقل ما يمكن من الزّمن.

* الباء في النّموذج الخامس: وقد تمّ الخروج والدّخول والضّرب، في زمن الماضي عبر الإلصاق والاختلاط بين طرفيْن:

ـ الفاعل (الخارج / الدّاخل) والذي وقع عليه الفعل (زيد).

ـ الفاعل (الضّارب) والوسيلة التي استعين بها على الضرب (السّوط).

فلئن انصرفت الواو والفاء في النّموذجيْن 02/01 إلى ثنائيّة الحدث/ الزّمن في صيغتيْن: مفردة (الحدوث مرّة واحدة) ومكرّرة (الحدوث ثلاث مرّات) فإن الباء في النّموذج 05 انصرفت إلى بلورة الحدث تحديدا ببيانه من جهة العلاقة المؤسّسة على (الإلصاق والاختلاط) بين القائم بالحدث والذي وقع عليه أو من جهة العلاقة نفسها بين القائم بالحدث والأداة المُعينة على إتمامه.

ب/ الدّلالة المتضمّنة لمحض الحدث:

ورد النّموذجان 04/03 خالييْن من الأفعال في شكل أبنية اسمية لا تتضمّن الدلالة على الزّمن على نحو من الإطلاق ظاهر ولذلك يكون لحرفيْ الكاف واللاّم معنيان وظيفيّان مختلفان عمّا عرضنا له من معاني الحروف في إطار الأبنية الفعلية:

* الكاف في النّموذج الثالث: وقد اضطلعت الكاف بالوصف من خلال الرّبط بين موصوف (= أنت) وموصوف به (= زيد) في إشارة إلى ما يجمع بين الطّرفيْن. إنّ كاف التّشبيه تتيح الاقتصاد في الوصف فعوض أن تقول (أنت كريم) و(زيد كريم) أو (أنت مثل

---

(1) A. Mseddi: Dictionnaire de linguistique p 184

زيد)[1] فيمكنك الاكتفاء بـ (أنت كزيد) وبذلك تحققّ «الاقتصاد» في اللّفظ والمعنى فتكون الإشارة والتّلميح بديلا عن العبارة والتّصريح[2].

* اللاّم في النّموذج الرّابع: وقد اضطلعت بالتعبير عن معنى وظيفيّ هو (الإضافة). إنّ الإضافة ظاهرة تركيبيّة تتمثّل فيما يقوم من علاقة نحويّة بين المضاف والمضاف إليه [غلامك /عبدك/ أخوك] وبمجرّد دخول ما سمّاه سيبويه لام الإضافة يزداد تحقّق علاقة الملكية [غلام لك وعبد لك] وعلاقة القربى [أخ لك] فيكون للاّم، فضلا عن معناها الوظيفي، معنى أسلوبيّ هو (التّحقيق)[3].

أ 2/ البنية المركّبة:

و تكون الكلمة من خلالها متشكّلة من أكثر من حرف إذ تصل أصولها إلى خمسة أحرف[4] ويمكن أن تكون الكلمة ذات البنية المركّبة اسماً: "يدٌ ودَمٌ وحِرٌ وسَتٌ" وتكون فعْلاً: "خُذْ وكُلْ ومُرْ" وتكون حرفًا: "و قَدْ جَاءَ على حرفيْن ما ليس باسم ولا فعل ولكنّه كالفاءِ والواو (. . .) فمن ذلك أمْ وأَوْ (. . .) وهَلْ وهي للاستفهام ولَمْ وهي نفْيٌ لقولي فَعَلَ إلخ. . . "[5] وسنكتفي على سبيل التمثيل لا الحصر بالوقوف عند بنيتيْن للكلمة: بنية ثنائية وأخرى ثلاثية:

1) الكلمة ذات البنية الثنائية: وتتكوّن من حرفيْن وتعدُّ حرفا لأنّها ممّا «ليس باسم ولا فعل ولكنّه كالفاء والواو» على حدّ عبارة سيبويه[6]. فلئن كانت الكلمة المتشكّلة من حرف بسيطة والكلمة المتشكّلة من حرفيْن مركّبة فإنّهما تنتميان سويّا إلى قسم بارز من أقسام الكلام هو قسم الحروف: وقد أمكن التّوقّف ضمن البنية المركّبة للكلمة/ الحرف عند

---

(1) المبرّد: المقتضب تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة بيروت عالم الكتب (د ت) ج 04 ص 140: «وأمّا الكاف الزّائدة فمعناها التشبيه نحو عبد الله كزيد وإنّما معناه: مثل زيد»

(2) ابن جنّيّ: الخصائص تحقيق محمد علي النجار مصر دار الكتب المصرية ط2 1952 ج 02 ص 273-274: «وذلك أن الحروف إنّما دخلت الكلام لضرب من الاختصار (. . .) إذا قلت: ما قام زيد فقد أغنت (ما) عن (أنفي) وهي جملةُ فعل وفاعل. وإذا قلت قام القوم إلاّ زيدا فقد نابت (إلاّ) عن (أستثني) وهي فعل وفاعل، وإذا قلت: قام زيد وعمرو فقد نابت (الواو) عن (أعْطِفُ) إلخ. . . .»

(3) المبرّد: المقتضب 04 ص 143

(4) سيبويه: الكتاب ج 4 ص 229-230-231-233.

(5) نفسه: من ص 219 إلى ص 221 ومن ص 224 إلى ص 226.

(6) نفسه: من ص 220 إلى ص 226.

مستويَيْن ظاهريْن في تعليق سيبويه : الكلمة التي تكون عاملة والكلمة التي تكون لغواً:

1/ الكلمة التي تكون عاملة: ويعني بها سيبويه الكلمة التي تُحدثُ، إذ تجيء، شيئا لم يكن قبل أن تجيء من العمل، فهي تضيف معنى:

الكلمة	المعنى
أم	الاستفهام عن أيّ الأمور تسوية(1)
أو	الاستفهام عن أمر بعينه تحديدًا(2)
هل	الاستفهام
لم	نفي لقوله فعل
لن	نفي لقوله سيفْعَل
إن	الجزاء
ما	نفي لقوله هو يفعل، وهي بمنزلة «ليس» في المعنى، «وأين» في حيثما
يا	التنبيه
مِنْ	ابتداء الغاية في الأماكن والتبعيض
الْـ	تعريف الاسم
مذ	ابتداء غاية الأيّام والأحيان
في	الوعاء
عن	لما عدا الشيء

إنّ غايتنا ليست البحث في وظائف هذه الكلمات/ الحروف. بل إنّنا سقنا ما سقنا تمثيلا لا حصراً لأنّ اهتمامنا منصرف إلى العلاقة القائمة بين العلامة ومعناها المتواضع

(1) سيبويه: الكتاب ج 03 ص 169: «وذلك قولك أزيد عندك أم عمرو، وأزيدا لقيتَ أم بشراً؟ فأنت الآن مدّعٍ أنّ عنده أحدهما لأنّك إذا قلت: أيُّهمَا عندك وأيّهما لقيت فأنت مدّعٍ أنّ المسؤول قد لقي أحدهما أو أنّ عنده أحدهما، إلاّ أنّ عِلْمَكَ قد استوى فيهما لاتدري أيّهما هو». وراجع باب (أم) منقطعة ص 172 وما بعدها .

(2) نفسه ص 175: «تقول: أيّهم تضرب أو تقتل، تعمل أحدهما، ومن يأتيك أو يحدّثك أو يكرمك، لا يكون ههنا إلاّ أو، من قبل أنّك إنّما تستفهم عن الاسم المفعول، وإنّما حاجتك إلى صاحبك أن يقول: فلان».

عليه بين أفراد المجموعة اللّغويّة مستعملين وواصفين، وهو معنى وظيفيّ يتمتّع بنصيب من الثّبات مقارنة بالمعنى المعجميّ الخاضع دوماً لتجدّد الحاجات التّواصلية. يتعاقب إذن معنيان: معنى أوّل قبل دخول الحرف ومعنى جديد بعد دخوله، وقد كان التّحول بين المعنييْن في اتجاهات ثلاثة: اتّجاه ما يفيده الحرف في ذاته واتّجاه ما يحمله الحرف من معنى الزّمان واتّجاه ما يحمله الحرف من معنى المكان:

* اتّجاه ما يفيده الحرف في ذاته: كاختصاص (هل) بالاستفهام عامّة وارتباط (أم) بالاستفهام تسويةً و(أو) بالاستفهام تعييناً و(إن) بالجزاء و(يا) بالتنبيه و(مِن) بالتبعيض و(ال) بالتّعريف، وهي معان تجري مجرى السّمات المميّزة لهذه الحروف.

* اتّجاه ما يحمله الحرف من معنى الزّمان: فمن الحروف ما يحمل النّفي في الماضي (لم) والنّفي في المستقبل (لن) والنّفي في الحاضر (ما) إضافة إلى ابتداء الغاية في الزّمان (مذ)، وبذلك تكون الكلمة موصولة بمقولة الزّمان فيرتبط الحدث ببعد زمني دون آخر حسب هذا الحرف أو ذاك.

* اتّجاه مايحمله الحرف من معنى المكان: فمن الحروف ما يحمل معنى المكان سواء من خلال ابتداء الغاية في الأماكن (من) أو التغلغل المستفاد من (في) الدّالة على الوعاء أو الانفصال المستفاد من (عن) الدّالة على ماعدا الشيء. إن الحرف يضطلع بضبط الموضع الذي يجري فيه الحدث فسواء قلتَ (انطلق من الدّار) أم (ولج في الدّار) أم (مال عن الدّار) فإنّ الحروف الثّلاثة تحمل معنى المكان وإن كان لكلّ حرف خصوصيّة في المعنى الوظيفيّ تميّزه عن غيره.

سواء أفادت الحروف معاني ذات صلة بأسلوب القول (إنشاء/ جزاء/ تنبيه...) أم بزمان القول أم بمكانه فهي في الحالات جميعها حروف عاملة أي لها وظيفة مؤثّرة في الكلام وبذلك تكتسب معاني وظيفية تصبح، بحكم الاستعمال، من خصائصها الدّلاليّة المتواضع عليها بين أفراد المجموعة اللّغوية.

2/ **الكلمة التي تكون لغواً**: ويعني بها سيبويه الكلمة التي «لم تُحدِث إذ جاءت، شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل وهي توكيد للكلام»[1] فكونها لغوا لا يعني افتقارها إلى وظيفة في الكلام إذ لو كانت كذلك لما اضطلعت بتوكيد المعنى لكنّها لغوٌ باعتبار أنّها

(1) نفسه ج4 ص 221.

لو أسقطت، لاستقام المعنى بخلاف الكلمات العوامل التي ينجرّ عن ذهابها تغيير للمعنى برمّته قد يفضي به إلى الاختلال:

الحرف	المعنى في حال انخراط الحرف في الكلام	المعنى في حال سقوط الحرف من الكلام
إن	ما إنْ يقوم زيدٌ[1]	ما يقومُ زيدٌ
ما	متى مَا تأتني آتكَ	متى تأتني آتك
	غضبتَ من غير ما جُرْمٍ	غضبتَ من غير جرمٍ
	«فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ»[2]	فبنقْضِهم ميثاقَهم
من	ماأتاني منْ رَجُلٍ	ما أتاني رَجُلٍ
	ما رأيتُ مِن أحدٍ	ما رأيت أحدًا
باء الإضافة[3]	ما زيدٌ بمنطلقٍ	ما زيدٌ منطلقًا
	لستُ بذاهبٍ	لستُ ذاهبًا
	كفَى بالشّيب	كفى الشّيبُ

إنّ الكلمة التي تكون لغوًا هي التي لا ينجم عن إسقاطها تحويرٌ في الإسناد الأوّل فلو قلت مثلا (دخلَ مِن الدّارِ) ثمّ أسقطت الجارّ لصار قولك (دخل الدّار) وبذلك يحصل التّحوير في الإسناد الأوّل. ومن ثمّ لا يكون الجارّ لغوًا، في حين يكون الجارّ نفسهُ لغوًا

---

(1) ابن منظور لسان العرب ج 01 ص 247: «قال ابن بري وقد تزاد (إن) بعْد (ما) الظرفيّة لِقوْل المعلوط بن بذل القريعي أنشده سيبويه:

(الطّويل): ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته ... على السنّ خيْرًا لا يزالُ يزيدُ (...)

وقد تكون (إن) زائدة مع (ما) كقولكَ: مَا إن يقوم زيد»

(2) سورة النساء: الآية 155

(3) تشذ باء الإضافة عن كلمات من قبيل (إن / ما / مِن) باعتبار الباء كلمة بسيطة تتشكل من حرف واحد إلا أن سيبويه ذكرها في عداد ذوات الحرفيْن من الكلمات التي تكون لغوا فتضطلع بمحض التوكيد.

بين قولك (ما أتاني من رجُلٍ) و(ما أتاني رَجُلٌ). فوظيفة الكلمة بين العمل واللّغو تتحدّدُ بمدى المحافظة على الإسناد الأوّل. إنّ الحرف اللّغو لا يحصلُ منه تحوير في الفائدة الحاصلة من المعنى وإنّما يحصل منه توكيد لها: «فإنّ أيّ إلحاق للفاظم أخرى لا ينجم عنها تحوير في الخاصّيّة الإسناديّة للّفظم الأوّل يشكّل توسعة للإسناد الأوّل»[1].

2) **الكلمة ذات البنية الثلاثية**: وتتركّب من ثلاثة أحرف مثل (على/ إلى/ فوق/ حسْب/ غير/ سوى/ كلّ/ بعض/ مِثل)[2]. وقد وصف سيبويه ذوات الثلاثة أحرف عبر مسلكيْن:

1 ـ **المسلك اللّغوي المجازي**: ويتّضحُ من خلالهِ مدى الخروج عن حدّ الاستعمال اللّغوي إلى ضرب من التّمثيل. لذلكَ ردّدَ سيبويه عبارات من قبيل: «ولكنّهُ اتّسعَ» و«هذا كالمَثَلِ» و« يجيء كالمَثَل» ويتّصلُ ذلك بكلمات من قبيل (على/ إلى/ فوق)، وتنعقدُ معانيها بين حدَّيْن: الاستعمال أصلاً والاستعمال توسّعاً، فالحدُّ الأوّل يشكِّلُ الأصل الحسّي للمعنى، أمّا الحدّ الثّاني فهو العدول عن ذلك الأصل إلى معنًى تظلُّ صلته بالمعدول عنه قائمة كصلة المشبَّه بالمشبَّه به اشتراكا لا يعني التّطابق وتشاكلاً لا يعني التّوافق:

الكلمة	الاستعمال أصلاً	الاستعمال توسّعاً
على	* هذا على ظهر الجبل وهي على رأسه * مرَّ الماء عليه * أمْرَرْتُ يدي عليْه	* مررتُ على فُلان * علينا أمير * عليه مال
إلى	* من كذا إلى كذا * قمت إليه	إنّما أنا إلَيْك (أي إنّما أنت غايتي)
فوق	أعْلى الشيء	فوقكَ في العِلمِ والعقل

(1) A. Martinet : Eléments de linguistique générale p.128

(2) سيبويه: الكتاب ج 4 ص 230-231-233.

إنّ التوسّع في الاستعمال يعني الانطلاق من الأصل الحسّي كالمكان العالي في (على) لإنتاج معانٍ أخرى فروع على سبيل التصرّف كمرورك بشخصٍ يقع بصرك عليه من عَـلٍ (مررتُ على فلان) أو إشراف الأمير على رعيّتهِ معنًى لا حسّاً: (علينا أمير) أو ثبات المال على شخص كما يثبتُ الشيء على المكان: (عليه مال) أو تحويل معنى المنتهى لابتداء الغاية في (إلى) إلى معنى استهداف الشّخص بوجه عامّ: (إنّما أنا إليك) أو تحويل معنى العلوّ المادّي في (فوق) إلى علوّ معنوي في العلم والعقل: (فوقكَ في العلم والعقل). هكذا يتحوّلُ المعنى من إطارِه الحسّي الضيّق إلى إطار أرحب يقعُ ضمنَهُ إخصاب الأصل المعنوي الأوّل عن طريق إحاطته بتنويعاتٍ دلاليّة مختلفة.

2 ـ **المسلك اللّغوي الوظيفيّ**: ونعني به الانطلاق من المعنى اللّغوي للكلمة باتّجاه تثبيت معنًى وظيفيّ يلازمها ملازمة الوجه لقفاه حتّى إذا اتّفق ذكرُ هذه الكلمة أو تلك عُرِف معناها الوظيفيّ العام الذي كرّسه الاستعمال فصار كالقاعدة رسوخا فهو عبارة عن بنية دلالية مجرّدة يتنوّعُ إنجازها بتنوّع الأمثلة والسّياقات:

الكلمة	معناها الوظيفيّ (البنية المجرّدة)	المثال (البنية المنجزة)
حسبُ	فمعناه كمعنى (قطّ)	حسبكَ دِرهمٌ وقَطْكَ درهمٌ[1]
غير/سوى	بدل	وإنّمَا معنى مررتُ برَجُلٍ غيركَ معنى مررتُ برَجُلٍ سواك[2]
كلٌّ	عمّ	أكلْتُ شاةً كلَّ شاةٍ[3]
بعضٌ	اختصاص	مررْتُ ببعْضٍ قائمًا[4]
مِثلُ	تسوية	هذا مثْلُكَ قائماً كأنّهُ قال هذا أخوكَ قائماً[5]

(1) سيبويه: الكتاب ج 03 ص 268
(2) نفسه: ص 479
(3) نفسه: ج 02 ص 116
(4) نفسه: ص 114
(5) نفسه: ج 1 ص 428–429

لكلّ كلمة من تلك الكلمات بنية دلاليّة مجرّدة يمثّلها المعنى الوظيفيّ الثّابت أمّا الأمثلة والسّياقات فمتحوّلةٌ نظرًا لخصيصتها الإنجازيّة. ففي البدء كان الانطلاق من الأمثلة المتراكمة على محور الاستعمال باتّجاه استخلاص المعاني الوظيفيّة في شكل أبنية دلالية مجرّدة كالبدل والتّعميم والتّخصيص والتّسوية. . . لتتمّ العودَة إلى توليد الأمثلة في ضوء تلك الأبنية، وإذا بحركة المعنى عوْد على بدْء مدارُها الاستعمال مَبْدأً ومُنْتَهى.

ب) البنية الطارئة:

ونروم في هذا الصّدد الوقوف على ما ينتج عن الزّوائد من أثر في المعنى إذ يطرأُ على بنية الكلمة تغيير عادةً ما يفضي إلى معنًى جديد لم يكن ليحصل قبل ذلك التّغيير لذلك وسمنا البنية التي من هذا الضّرب بالبنية الطّارئة[1]

الكلمة مزيدة	الحرف المزيد	رتبة الحرف المزيد	المعنى الجديد
فاعل	الألف	02	القائم بالفعل
عماد	الألف	03	البناء الرّفيع المُعْمَد[2]
عطْشَى	الألف	04	التأنيث
مِعْزَى[3]	الألف	04	جنس من الحيوان كالأوعال والظباء[4]
حلِبْلابٌ	الألف	05	«نَبْتٌ تدوم خضرتهُ في القيظ ولهُ ورقٌ أعرضُ من الكفّ»[5]

(1) نفسه: ج 4 من ص 235 إلى ص 237. وقد اكتفينا من الحروف الزوائد وهي عشرة ببعض منها دون بعض لأنّ غايتنا التمثيل لا الحصر أمّا ما لم نذكره من تلك الحروف فهو: الهمزةُ والهاء والباء والتاء والسّين والميم والواو واللام.

(2) ابن منظور: لسان العرب ج 09 ص 387

(3) نفسه: ص 423

(4) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون بيروت دار الجيل (د ت) ج 04 ص 155.

(5) ابن منظور: لسان العرب ج 03 ص 280

جخجَبَى	الألف	05	«حيٌّ من الأنصار»[1]
حبَنْطى	الألف	05	الصّفة الدّالة على الامتلاء غضبا أو بطْنَةً[2]
فعْلان (عَطشان)	النّون	05	التّذكير
زعفران	النّون	06	الصِّبغُ المعروف وهو من الطِّيب[3]
رعْشَنُ	النّون	04	صفة للجَمَل السّريع لاهتزازه في السّير[4]
العِرَضْنة	النّون	04	السّبْق في العَدْو[5]
يفعلَنْ	النّون الخفيفة	05	التّوكيد
يَفْعَلَنَّ	النّون الثقيلة	05	التّوكيد
تفعلِينَ	النّون	06	المخاطب المؤنّث
فَعَلْنَ	النّون	04	الجمع المؤنّث
يفعلْنَ	النّون	05	الجمع المؤنّث
مسلمان مسلمُونَ	النّون	06	المثنّى والجمع

تقترن ظاهرةُ الزيادة ضرورةً بتحوير في البنية يؤدّي حتما إلى تحوير في المعنى قد يصل أحياناً حدَّ التحويل لذلك المعنى ممّا له صلة بالكلمة جنسًا وعددًا وصيغةً ومعجمًا:

1 ـ الكلمة جِنْساً:

يتشكّل التّأنيث أو التّذكير بالعلامة ليحيل على مفاهيم ذات صلة بالعاقل وغير العاقل من الذّكور والإناث أو ممّا هو متواضع على تذكيره وتأنيثه، والعلاقة بين العلامة ومعناها هي محض اعتباط، فهي ـ من خلال ما وقفنا عليه من أمثلة ـ إمّا ألف وإمّا نون:

---

(1) نفسه

(2) نفسه

(3) نفسه

(4) نفسه ج 05 ص 244

(5) نفسه ج 09 ص 148

فألف(عطشى) تصرف معنى العطش صفة للأنثى ومن ثمّ تضطلع الألف بوظيفة التّأنيث في المعنى، ونون(عطشان) تصرف معنى العطش صفة للذّكر ومن ثمّ تضطلع النّون بوظيفة التّذكير في المعنى، وكذلك نون(تَفْعَلِينَ) و(فَعَلْنَ) و(يَفْعَلْنَ) فهي تصرف الفعل إلى المرأة مخاطباً وجمعاً. هكذا تكون زيادة حرف كالألف أو النّون سبباً في تحويل المعنى إلى وجهة أخرى. إنّ المذكّر والمؤنّث مقولتان اسميّتان تندرجان ضمن مفهوم الجنس Genre باعتباره مقولة نحوية: Catégorie grammaticale تنهض على تصنيف الأسماء في ضوء خصائص شكلية بعينها[1]

2 ـ الكلمة عدداً:

إن العدد ـ على غرار الجنس ـ مقولة نحوية تنهض على التعامل مع الأشخاص والحيوانات أو الأشياء المعيَّنة بواسطة الأسماء على أنها كيانات قابلة للعدِّ والعزْل والانضواء تحت مجموعات[2] وتتجلى مقولة العدد في الأمثلة التي نحن بصددها من خلال المفرَد Le singulier والمثنَّى Le duel والجمْعLe pluriel [3]:

الكلمة	العلامة	العدد
تفْعَلِينَ	النون	المفرد (المخاطب المؤنث)
فَعَلْنَ	النون	الجمع (الغائب المؤنث)
يَفْعَلْنَ	النون	الجمع (الغائب المؤنث)
مسلمان	النون	المثّنى
مسلمون	النون	الجمع

(1) J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p.229-230 راجع تمييز أصحاب المعجم بين الجنس النحوي Genre grammatical والجنس الطّبيعيGenre naturel وما يصطلح عليه بصراع الجنس Conflit de genre عندما يقع خلع اسميْن مذكّريْن مثلingénieur و Docteur على امرأتيْن. فالجنس النّحوي الوارد على التّذكير يتضارب والجنس الطّبيعي وتمثّله في الطّبيعة امرأتان أي أنثيان. كما قد نجد في العربيّة الصّفة (عضو) تُخلَعُ على المرأة دون أن تلحق بها تاء التّأنيث فتكون الكلمة على التذكير من جهة الجنس النّحوي وعلى التّأنيث من جهة الجنس الطبيعي باعتبارها تطلَقُ على المرأة أي الأنثى تحديدا.

(2) نفسه ص 339

(3) نفسه

إن النون علامة تطرأ على الكلمة فتحوِّر بنْيتها ومن ثَمّ يطال التحوير المعنى من مفرد في (تفْعلينَ) إلى جمع في (يفعلْنَ) ومن واحد في الاسم المفرد إلى اثنيْن في الاسم المثنَّى إلى ثلاثة وأكثر في الاسم الجمع على نحو ما نلاحظ في (مسلم) و(مسلمَيْن) و(مسلمِين). إن هذا التراتب العددي الحاصل في الذهن يعود أصله إلى ما طرأ على البنية من زيادة تمثَّلت، في جانب منها،في النون التي انخرطت في سلك الكلمة فأضحى لها أثر في المعنى.

3 ـ صيغة الكلمة:

* مستوى الاسم (الصفة):

ينجم عن دخول الألف المحلَّ الثانيَ من(فاعل) والمحلَّ الخامسَ من(حَبنْطى) ودخول النون المحلَّ الرابعَ من (رَعْشن) و(عِرَضْنَة) إنتاجٌ لصيغ جديدة يمكن أن تنضوي في مجموعها تحت مقولة (الصِّفة): فالصيغة(فاعل) يمكن إنجازها عن طريق اسم فاعل مفيد للحدوث مثل (ضَارِب) كما يمكن إنجازها عن طريق الصفة مثل (طاهر) على سبيل الصفة المشبهة باسم الفاعل، كذلك الصيغة(حَبنْطى) فهي صفة للرجل الممتلىء غضباً وبطنة لذلك قالوا رجل حَبَنْطى[1]، كما تطلق (رَعْشَن) على الجَمَل السَّريع لاهتزازه في السَّير فيقال جَمل رَعْشَن وناقة رعْشنَة[2] وتطلق(عِرَضْنَة) صفة للناقة المعترضة في السير للنشاط بالإضافة إلى إطلاق (عِرَضْنَة) على المرأة التي ذهبت عَرْضًا من سمنها[3]. هكذا نلاحظ أن الألف والنون يساهمان بانخراطهما في سلك الكلمة في إنتاج صيغ متنوعة من الصفات وذلك «لقصد نسبة الحدث إلى الموصوف به دون إضافة معنى الحدوث»[4]

* مستوى الفعل:

وتختص نون التوكيد بالفعل وهي خفيفة وثقيلة فالفعل (اِضْرِبْ) تدخل عليه النون الخفيفة فيصبح (اِضْرِبَنْ) والثقيلة فيصبح (اِضْرِبَنَّ)[5] وكلتاهما توكيد لمعنى الضرب وهو

---

(1) ابن منظور: لسان العرب ج03 ص24
(2) نفسه ج05 ص244
(3) نفسه 09 ص 148
(4) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ص 98
(5) المبرّد: المقتضب ج 01 ص 60: «اضرِبَنْ زيدا أو اضرِبَنَّ عمرا».

توكيد ما كان ليحصل قبل دخول النون: «قال الخليل: والتوكيد بالثّقيلة أبلغ»[1] فمن الواضح أن درجة التوكيد بالخفيفة أقلّ من درجة التوكيد بالثقيلة لأن النون مضاعفة تفرز من معنى التوكيد ما لا تتوفر عليه النّون الواحدة. وبالرغم من ذلك فإن مجرّد انخراط النون في سلك الفعل وظيفيّ لأن ذلك الحرف خفيفا كان أم ثقيلا يحمل معه إلى الكلمة إضافة في المعنى ما كانت لتتحقّق لو لم يلحق بها.

4 ـ الكلمة معجماً:

لئن اندرج المعنى فيما مرّ تحت مقولات ووظائف كالجنس والعدد والعطف والوسيلة. فإنّ المعنى في هذا المستوى من الكلمة معجميّ تحديداً مجسّم للحاجة التّواصلية بالأساس مرتبط بمراجع واقعة تحت وطأة التّحوّل الدّائب:

الكلمة	المعنى
عمّاد	بناء رفيع
معْزَى	جنس من الحيوان
حلِبْلاب	نبـــات
جحْجَبى	حيّ من الأنصار
زعفران	الصِّبغ المعروف

لقد ساهمت زيادة الألف في المحلّ الثالث من (عِمَاد) والرابع من (مِعْزَى) والخامس من(حِلِبْلاَب) و(جَحْجَبَى)، والنّون في المحلّ السّادس من (زعْفران)، في بلورة وحدات معجميّة جديدة وذلك بإحداث إضافة لا تتمثّل في معنى مقوليّ أو وظيفيّ محدّد كالجنس أو العدد أو الصّفة أو التوكيد، وإنّما تتمثّل الإضافة في الإحالة على مفهوم ما مرتبط بمرجع من المراجع المؤسّسة للواقع اللّغوي كالكيانات العاقلة (حَيٌّ من الأنصار) وغير العاقلة من الحيوان (معزى) والنّبات (حلبْلاب) والأشياء عموما كالمباني

(1) ابن هشام: مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد بيروت دار الشام للتراث (د ت) ج 02 ص 339

(عِماد) والصِّبغ (زعفران). إنّ دخول حروف زائدة كالألف والنّون ينجم عنه خلقُ وحدات معجميّة تساهم في تنويع الرَّصيد المعجمي للمجموعة اللّغويّة وهوالموصول دوماً بما يطرأ من جديدِ المراجع وما يذْرسُ منها وفق سنّة التحوّل التي تميّز حياة النّاس وتسيّر حاجاتهم التّواصليّة ضمن نشاطهم اللّغوي العامّ.

لقد قادنا النّظر في الكلمة بين الأصل والزّيادة إلى الوقوف عند بنيتيْن أصليّة وطارئة. ففي إطار البنية الأصلية عرضنا لتشكّلات اللفظ من خلال اللفظ البسيط تجسّده الكلمة ذات الحرف الواحد، ومن خلال اللفظ المركّب يجسّده نموذجان اخترناهما تمثيلاً لا حصراً وهما نموذج الكلمة ذات البنية الثنائية، ونموذج الكلمة ذات البنية الثلاثية وصولا إلى الكلام على البنية الطارئة التي خضع فيها اللفظ للتغييرات التي أدّت إلى خلق معان جديدة للكلمات. وقد اتضح لنا من خلال كلّ ذلك تعويل سيبويه الدّائم على النماذج التّمثيلية ممّا يدلّ على وعيه بأهمية السياق والوظيفة في تسليط الضوء على الكلمة من حيث بنيتها الصرفية ومعناها لأنّه يعسر إن لم نقل يستحيل ـ على غرار ما أكّد دي سوسير ـ الفصلُ بين الصيغ والوظائف : Les formes et les fonctions [1]. ففي إطار هذه الجدليّة بين بنية اللفظ ووظيفته في السياق اتضح أنّ للمعنى، في ضوء المسألة الصرفية، أكثر من طابع : طابع وظيفي وطابع مقولي وطابع معجمي وطابع مجازي أسلوبي :

□ الطابع الوظيفي للمعنى L'aspect fonctionnel du sens : وتبدو من خلاله الصلة قائمة بين معنى الكلمة ووظيفتها النحوية في الكلام[2] فالكلمة ذات الحرف الواحد مثلا ليس لها معنى في ذاتها وإنما معناها من وظيفتها فالواو هي في ذاتها حرف غير دال ولكنّ معناها الوظيفي هو الضمّ والجمع عند سيبويه، وكذلك الفاء معناها الوظيفي هو التعاقب، والكاف معناها الوظيفي هو التشبيه... وفي إطار الوظيفة تحدَّث سيبويه عن الكلمة العاملة والكلمة اللَّغو وهنا يقترب معنى الوظيفة من معنى الإفادة La pertinence [3] هكذا تصبح المعاني الوظيفيّة بحكم الاستعمال من الخصائص الدلالية المتواضَع عليها كاختصاص (هَلْ) بالاستفهام و(مِنْ) بالتبعيض و(الـ) بالتعريف و(كلّ) بالتعميم و(غير)

(1) De Saussure : Cours de linguistique générale p186
(2) راجع عن : Fonction
و : J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p 216 → p 219: Fonctionnel
(3) نفسه: ص 219.

بالبدل. . . فيبدو المعنى الوظيفي مميّزا للكلمة في ذاتها فهو عبارة عن بنية دلالية مجرّدة ثابتة يتنوّع إنجازها بتنوّع الأمثلة والسياقات وتبدّلها.

□ الطابع المقولي للمعنى L'aspect catégoriel du sens : فمن المقولات ما هو نحويّ Les catégories grammaticales مثل أزمنة الأفعال والضمائر والعدد والجنس، ومنها ما هو معجمي Les catégories lexicales مثل الاسم والصفة والفعل[1] فالتأنيث والتذكير والمفرد والمثنّى والجمع من المعاني المقوليّة النحويّة. أمّا ما يطرأ على الصفات والأفعال من تغييرات كالتي رأينا في كلام سيبويه على البنية الطارئة للكلمة فيتمّ تحت غطاء المقولات المعجمية.

□ الطابع المعجمي للمعنى L'aspect lexical du sens : وقد اتضح لنا من خلال ما طرأ من زيادة على أبنية عدّةٍ كلمات اعتمدها سيبويه نماذج تمثيليّة في كلامه على اللفظ والمعنى من الزّاوية الصرفيّة. مثل (عِمَاد) و(جَحْجَبَى) و(زَعْفَرَان). . . نتج إذن عن التحوير في بنية هذه الكلمة أو تلك وحدة معجمية ترتبط صورتها السَّمعيّة بمفهوم يحيل على مرجع من المراجع المؤسّسة للواقع اللُّغوي المتحوِّل.

□ الطابع المجازي الأسلوبي للمعنى L'aspect métaphorique et stylistique du sens : وقد اتضح لنا ذلك من خلال كلام سيبويه على الكلمات ذوات الثلاثة أحرف إذ ميّز بوضوح بين ما يمكن أن تضطلع به الكلمة من معنى مجازي وآخر لغوي وظيفي. فكلمات من قبيل (عَلَى/ إلى/ فوق) تنعقد معانيها بين حدَّيْن من الاستعمال: الاستعمال أصلاً في الوضع اللغوي الأول أي حقيقةً، والاستعمال توسّعا في الوضع اللغوي الطارىء أي مجازا. فالحدّ الأول يشكّل الأصل الحسّي للمعنى أمّا الحدّ الثاني فهو العدول عن ذلك الأصل ممّا يفضي إلى خلق معنى جديد. كما يبدو لنا الطابع الذي وسمناه بالأسلوبي من خلال ما تتيحه بنية الكلمة من إيجاز فيصبح بإمكان المتكلّم التعبير عن المعنى بأقلّ ما يمكن من اللّفظ كما هو بيِّنٌ من أبنية الكلمات/ الحروف. فكافُ التشبيه تغنيك عن (مِثل) وما النافية عن (أَنْفِي) وإلاّ عن (أَستثْنِي) والواو عن (أَعْطِفُ). . . فبهذه الكلمات/ الحروف يتحقّق الإيجاز والاختصار. وأبلغ الكلام عند العرب ما أغناك قليلُه عن كثيره. وفي إطار المزية الأسلوبية للكلمة اضطلعت اللام في قولك (أَخٌ لَكَ) بدل

---

(1) نفسه: ص 78.

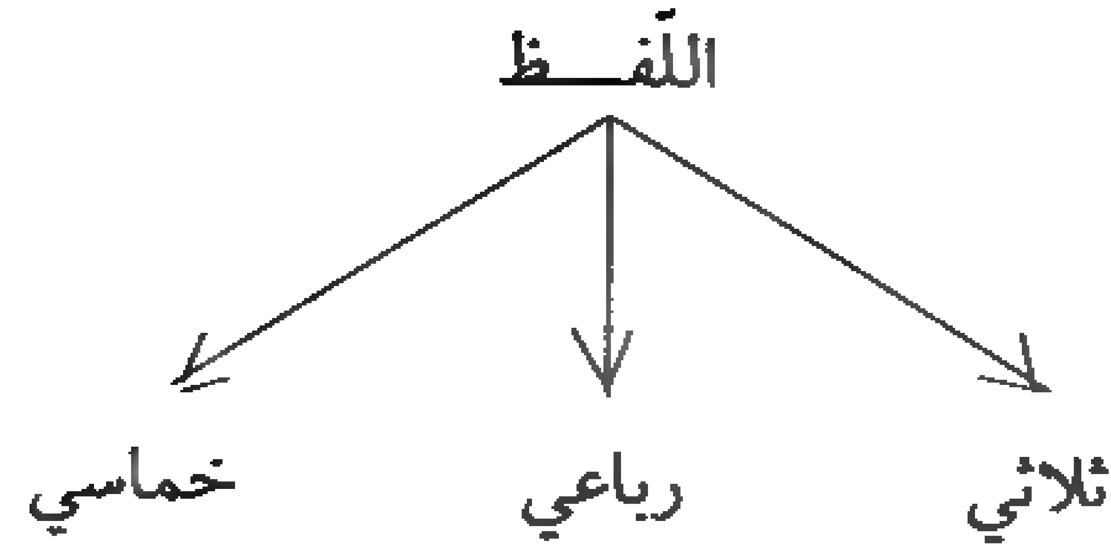
(أَخُوكَ) بمعنى أسلوبي هو التَّحقيق فضلا عن المعنى النحوي الذي هو الإضافة. كما ارتبطت بالنّون في قولك (اضْرِبَنْ) و(اضرِبَنَّ) بدل (اضْرِبْ) لطيفَةٌ بلاغيةٌ هي التوكيد المتصاعد من التخفيف إلى التشديد وقد قال الخليل "والتوكيدُ بالثَّقيلةِ أبْلَغُ"[1].

إنَّ معانيَ وظيفيَّةً ومقوليَّةً مثل العطف في (الواو) والاستفهام في (هل) والتعريف في (الـ) والبدل في (غير) بالإضافة إلى العدد والجنس والصفة والفعل... أقرب إلى الأبنية الدلالية المجرّدة التي يعتمدها المتكلّم، عن وعي أو غير وعي، في إنجاز الكلام. لذلك تبدو أكثر ثباتا من المعاني المعجمية المتحوّلة المتجدّدة بتجدّد الحاجات التواصلية ومن المعاني المجازية التي تبقى هي الأخرى في حالة نشوءٍ دائب ما دام مستعمل اللغة يخلق من مظاهر العدول عمّا وُضِعَتْ له الكلمات في الأصل ما لا نهاية له من المعاني معتمدا التوسّع الذي يتيح له إنتاج ما يريد من المعنى من خلال كمّ محدود من اللفظ الذي "تَرِدُ عليه الحقيقة والمجاز، لأنّ المعروف أنّ اللغة متناهية وأنّ المعاني غير متناهية، ومن المحال أن تستطيع لغة ما ان تقدّم لفظا منفصلاً لكلّ معنى يرد على الخاطر، لما ذكرنا ولأنّ الذاكرة الإنسانية ذات طاقة اختزانية معيّنة لا تمكّنها من استيعاب ما لا يقع تحت الحصر من الألفاظ. فإذا كان ذلك كذلك فلا بدّ من التوسّع في استعمال اللفظ بأن نجوز معناه الحقيقي الذي كان له بأصل الوضع ونستعمله بواسطة هذا "الجواز" أو "المجاز" (...) في معنًى آخر، تطبيقا لفكرة الاقتصاد في الاستعمال اللّغوي. وأيّ اقتصاد أفضل من أن تعبّر بالقليل من الألفاظ عن الكثير من المعاني"[2].

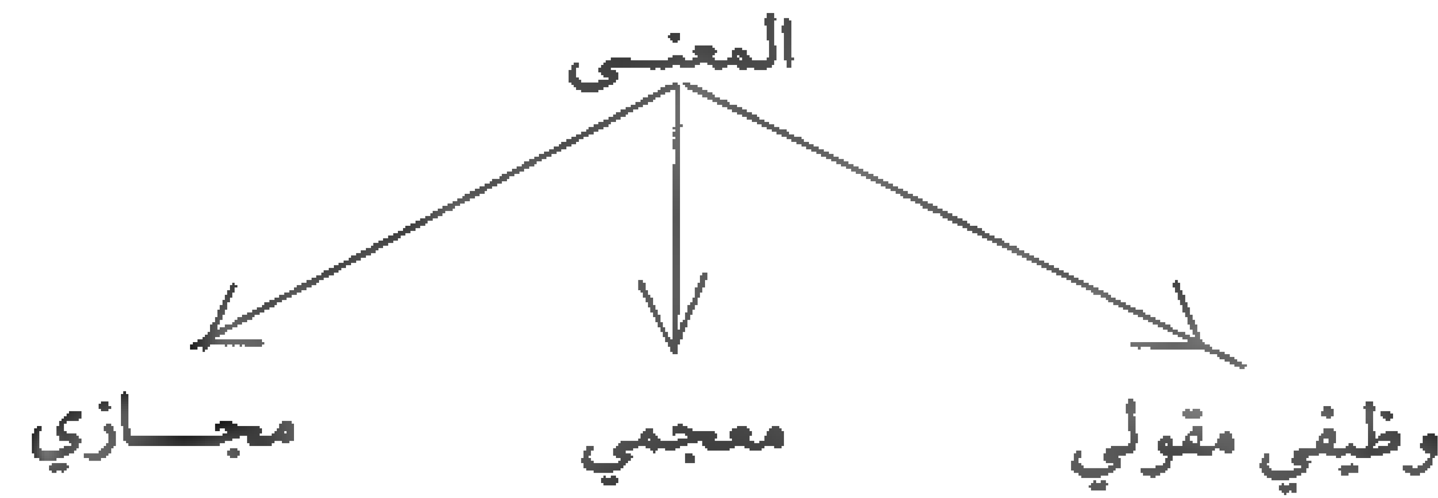
أتيح إذن لسيبويه المؤسّس أن يضبط الزوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة الصرفية. إنّ ضَبْطه للطرف الأول وهو (اللفظ) تجلّى من خلال حصر الأبنية الصرفية للكلمات: "فالكلام على ثلاثة أحرف، وأربعة أحرف، وخمسة لا زيادة فيها ولا نقصان. والخمسة أقلّ الثلاثة في الكلام"[3] مؤكّداً أنَّ "ما قصُر عن الثلاثة فمحذوف، وما جاوز الخمسة فمزيد فيه»[4]. وكلّما كان الأصل أقلّ حروفا اتسع للزوائد وكلما كان أكثر حروفا ضاق عنها:

---

(1) ابن هشام: مغني اللّبيب ج 2 ص 339.
(2) تمّام حسّان: الأصول ص 326.
(3) سيبويه: الكتاب ج 04 ص 230.
(4) نفسه .



أمّا ضبط الطرف الثاني من الزوج لفظ / معنى فقد تجلّى من خلال حصر المسالك التي استخلصناها مما تقدّم:



أتاح سيبويه بهذا الضبط الدقيق لطرفيْ الزوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة الصرفيّة للعلماء والنقاد إمكانية الاهتمام الجمالي بالجانب الصرفي في اللغة الشعرية لكنّ شيئاً من ذلك لم يكد يحصل. صحيح أنهم كانوا على وعي بالمستوى اللّغوي للشعر مثلما سنرى ذلك فيما يأتي من هذا البحث لكنّهم مع ذلك "لم يكن لديهم في فهم جماليات البناء الصرفي مكان ملحوظ"[1] لذلك "لم يتعمّقوا الإحساس ببلاغة العنصر الصرفي"[2].

فلئن قصّر القدماء في الاستفادة الجمالية المركّزة من كلام صاحب الكتاب على اللفظ والمعنى في ضوء المسألتيْن الصوتيّة والصرفيّة، فإنّ منهم من نجح إلى حدّ بعيد في التوظيف الجمالي المطلوب لما قاله سيبويه على اللفظ والمعنى في ضوء المسألة التركيبيّة./.

(1) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص 97.
(2) نفسه ص 98.

III / الزّوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة التركيبيّة:

سنقف في هذا المستوى من العمل عند الجملة بما هي تجسيمٌ للتركيب الحاصل بين طرفيْن على الأقل: المسند والمسند إليه «وهما لا يغنى واحدٌ منهما عن الآخر ولا يجدُ المتكلّم منه بدّا»[1]. إنّ العلاقة التّركيبيّة بين طرفيْ الإسناد هي علاقة اقتضاء تُفضي إلى قيام كلامٍ يحسن السكوت عليه: «ألا ترى أنك لو قلت: (فيها عبدُ الله) حسُن السكوت وكان كلاما مستقيما كما حَسُن واستغنيَ في قولكَ: هذا عبدُ الله»[2] فالمهمّ «أنّ الملفوظ «لا بدَّ فيه من تركيب»[3] ليعتبر جملة»[4] وهو تركيب تحصل منه فائدة Pertinence [5] بما أنّه يحسنُ السّكوت عليه. إنّ المسألة التّركيبيّة التي نحن بصددها مدارُها جانبان: جانب ثابت يقوم على فكرة الائتلاف بين وحدات كالاسم مع الاسم أو الاسم مع الفعل باعتبار أن ما يستفاد من الائتلاف هو غير ما تُفيده الوحدة منفردةً[6] وجانب متحوّل تجسّده «المظاهر الطّارئة على بنية التّراكيب النّحوية في اللّغة»[7] ولمّا لم تكن غايتُنا تقصّيَ تلك المظاهر في ذاتها صرفنا الاهتمام إلى تشكّل الزوج لفظ/ معنى من خلال ما تركّز من ملاحظات سيبويه على نحويّة الكلام La grammaticalité du discours .

فالكلام الذي تتوفّر فيه النَّحْوِيّةُ هو الذي يجري على أساليب أهل اللّسان في تعليق الكَلِمِ بعضه ببعض[8] لذلك يمكن معالجة ملاحظات صاحب الكتاب بشأن جوانب ممّا يخصّ المسألة التركيبيّة من ثلاث زوايا: زاوية الاستقامة وزاوية التقديم والتأخير وزاوية الحذْف. إنّ تلك الزوايا هي عبارة عن نماذج لمسالك عديدة يمكن أن تؤدّي إلى تحقيق صفة النَّحْوِيَّةِ للفظ والمعنى.

---

(1) سيبويه: الكتاب ج01 ص 23

(2) نفسه ج 02ص 88

(3) ابن جني: الخصائص ج 01 ص 30

(4) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة ص 140

(5) راجع حول مصطلح Pertinence :

- J. Dubois (et autres) : Dictionnaire de linguistique générale p 370
- A. Martinet : Eléments de linguistique générale p : 31-32
- AMartinet : syntaxe générale p : 07-08-10

(6) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة ص 140

(7) عبد السّلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربيّة ص 332

(8) راجع عن: Grammaticalité

و : J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p 239: Agrammaticalité

1) الزوج لفظ/ معنى من زاوية الاستقامة:

لقد ولّدنا مصطلح الاستقامة ممّا قاله سيبويه على "الكلام المستقيم الحسن"[1] ممّا أتاح لنا النظر في تشكّل الزوج لفظ/معنى في ضوء ضربيْن من الاستقامة: لفظيّة ومعنويّة:

(1) الاستقامة اللفظيّة: ونعني بها ما يتّصل بظاهرة الإعراب. ولا يكاد يقع الكلام على اللّفظ المعرب إلاّ في صلته باللّفظ المبنيّ وقد جرى رأي صاحب الكتاب على ذلك عندما تحدثّ عن مجاري أواخر الكلم من العربيّة[2] ففرّق بين ضربٍ من العلامات يرتبطُ تغيّرها بتغيّر العامل وهي علامات الإعراب كالرّفع والجرّ والنّصب والجزم، وبين ضربٍ آخر من العلامات يُبنى عليها اللّفظ بناءً فلا تزول عنهُ ولا يزول عنها وهي الفتح والكسر والضمّ والوقف[3]. إنّ الإعراب تختصُّ به الأسماء المتمكّنة: «وحروفُ الإعراب للأسماء المتمكّنة، وللأفعال المضارِعة لأسماء الفاعلين»[4] أمّا البناء فتختصّ به الأسماء «غير المتمكّنة المضارعة عندهم ما ليس باسم ولا فعل ممّا جاء لمعنًى ليس غير، نحو سوفَ وقد، وللأفعال التي لم تجر مجرى المضارعـــة وللحروف التي ليست بأسماء ولا أفعال ولم تجر إلاّ لمعنًى»[5]. إنّ رصدَ تحوّل اللّفظ من هيئة إعرابيّة إلى أخرى هو السّبيل إلى معرفة التّحول عن معنًى إلى آخر لأنّ الإعراب «يُحقّق التّمييز بين المعاني ويرفع الاحتمال والإشكال لاختيار إمكان واحدٍ مُقيّد، فدَوره تفريقٌ بعلاماتٍ لفظيّة تدلّ على فوارق دلاليّة»[6]. ويمكن أن نعاين الكيفيّة التي يُفضي بها التّفريق العلامي إلى التّفريق الدّلالي من خلال أقوال عدّة لصاحب الكتاب منها ما قاله في شأن الرّفع والنصب: «وذلك قولُكَ: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأيٌ رأيُ الأصلاءِ. وإنّما كان الرّفع في هذا الوجهَ لأنّ هذه خصالٌ تذكرُها في الرّجلِ، كالحِلْم والعقل والفضل، ولم تُرد أن تُخبرَ بأنّكَ مررْتَ برجُلٍ في حالِ تعَلُّمٍ ولا تفَهُّمٍ، ولكنّكَ أردتَ تذكر الرّجل بفضل فيه،

---

(1) سيبويه: الكتاب ج 01 ص 25
(2) نفسه: ص 13
(3) نفسه ص 15
(4) نفسه ص 13
(5) نفسه ص 15
(6) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النّحوي ص 257- 258

وأن تجعل ذلك خَصلةً قد استكملها، كقولكَ: له حسَبٌ حَسَبُ الصّالحين، لأنّ هذه الأشياء وما يشبهها صارت تحليةً عند النّاس وعلامات، وعلى هذا الوجه رُفع الصوتُ. وإن شئتَ نصبتَ فقلتَ: له علمٌ علمَ الفقهاء، كأنّك مررتَ به في حال تعلُّم وتفقُّه، وكأنّه لم يستكمل أن يقال له عالمٌ. وإنّما فُرِّق بين هذا وبين الصّوت لأنّ الصّوت علاجٌ، وأنّ العِلْم صار عندهم بمنزلةِ اليدِ والرِّجْل. ويدلك على ذلكَ قولُهم: له شرفٌ ولهُ دينٌ وله فَهَمٌ. ولو أرادوا أنّه يُدخلُ نفسه في الدّين ولم يستكمل أن يقال: له دين لقالوا: يتديَّن وليس بذلك ويتشرَّف وليس له شرف ويتفهَّم وليس له فهَم. فلما كان هذا اللفظ للذين لم يستكملوا ما كان غير علاج، بعُدَ النّصب في قولهم: له علمٌ علمُ الفقهاء.»[1]
فسيبويه يعرضُ من خلال ما تقدّم قراءتيْن للاسم : قراءة بالرّفع وأخرى بالنّصب ويحتجُّ في الآخِر للقراءة الأولى:

أ) **القراءة بالرّفع**: وتؤدّي وظيفة الوصف لخصلة ثابتة من خصال الشّخص الموصوف، وقد ذكر سيبويه بعضًا من تلك الخصال ممّا هو غير منخرط في تركيب كالحلم والعقل والفضل، وممّا هو منخرط في تركيب كقوله على سبيل التّمثيل «له حَسبٌ حسبُ الصّالحين» وسواءٌ قلت (له علمٌ علمُ الفُقهاء) أم (له علمٌ مثلُ علم الفقهاء) فأنت في الحالين تَصفُ علم الرّجل وصفًا مطلقاً عن كلّ زمان. إنّه الوصف بالمصدر[2] فالمصدر الأوّل في قوله: «له عِلْمٌ» يجري مجرى الوصف لعضوٍ ثابتٍ في الشّخص لذلكَ قال سيبويه: «العلمُ صار عندهم بمنزلة اليد والرِّجلِ، ويدُلّكَ على ذلك قولُهم : له شرفٌ وله دينٌ وله فهمٌ». فطبيعيٌ إذن أن يستتبعَ الموصوف صفةً تطابقُه[3] إعرابًا وجنسًا وعددًا لذلكَ ورد المصدر (عِلْم) على الرّفع لأنّهُ وصفٌ، ولو كان متمحّضًا للفعليّة لزال الوصف وتوجّه المعنى إلى الحال وهو ما سنقف عنده في قراءة النّصب.

ب) **القراءة بالنّصب**: ويتّضحُ من خلالها أنّ علم الرّجل لم يرتق إلى مرتبة الصّفة

---

(1) سيبويه: الكتاب ج 01 ص 361–362.

(2) سيبويه: الكتاب ج 02 ص 120: «وممّا ينتصبُ على أنّه ليس من اسم الأوّل ولا هو هو، قولك: هذه مائةٌ وَزْنَ سَبْعَةٍ ونَقْدَ النّاس (. . .) وإن شئتَ قُلتَ: وزنُ سبعةٍ. قال الخليل رحمه الله: إذا جعلتَ (وزن) مصدرا نصبت، وإن جعلته اسمًا وصفت به.»

(3) انظر في «المطابقة»: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ص 211 وما بعدها. فصاحب الكتاب يُدرجُ المطابقة بين قرائن لفظيّة أخرى كالعلامة الإعرابيّة والصّيغة والرّبط والأداة والرّتبة والتّضام والنّغمة. (انظر ص 205 وما بعدها).

الثّابتة فيه لأنّ العلم ما زال فعلاً يأتيهِ العالم بالطّلب والتّحصيل في زمنِ الحاضر، فقولكَ (له عِلمٌ علمَ الفقهاء) معناه (مررْتُ برَجُلٍ في حال تعلّمٍ وتفقُّهٍ). إنّ حدثَ التّعلّم لم ينته في الزّمن لذلكَ قال سيبويه: «وكأنّه لم يستكمل أنْ يقال له عالِم» وبذلكَ يتمحّضُ المصدر للتّعبير عن اقتران حدثِ التّعلم بالزّمن: زمن الحاضر المنفتح على المستقبل اللاّمتناهي.

ج) **احتجاج سيبويه للقراءة الأولى** : لقد سبقَ لصاحب الكتاب أن انطلقَ من مثال آخر هو «مررْتُ به فإذا له صوتٌ صوتَ حمار»[1] وأجاز النّصب: «فإنّما انتصب هكذا لأنّك مررتَ به في حال تصويتٍ ولم تُردْ أن تجعل الآخِر صفةً للأوّل ولا بدلاً منه»[2] كما أجاز الرّفع: «و إن شئت قلتَ: له صوتٌ صوتُ حمارٍ وله صوتٌ خوارُ ثَوْرٍ وذلك إذا جعلته صفةً للصّوت ولم تُردْ فعلاً ولا إضماره»[3] فالتمييز صريح بين تركيب قائم على العمل وآخر لا عمل فيه لأنّه متمحّض للاسميّة. وقد حشد سيبويه أمثلة أخرى يُقيمُ من خلالها الفرق جليًّا بين قراءتيْن مختلفتيْن للتّركيب الواحد: قراءة بالرّفع نواتها الصّفة في المطلق وقراءة بالنّصب نواتُها الفعل يقترنُ فيه الحدث بالزّمن:

التّركيب	الصّفة في المطلق	الفعل
له شرفٌ	ذو شَرَفٍ	يتشرّف
له دينٌ	ذو دين	يتديّنُ
له فهمٌ	ذو فهمٍ	يتفهّمُ

هكذا يرتبط الرّفع بمعنى الوصف ويرتبطُ النّصب بالعمل الذي لم يقع استكماله باعتباره في طور إنجاز موصول بالزّمن الحاضر المنفتح على المستقبل. إنّ العلامة هي المفضية إلى المعنى، وبمجرّد اختيار إحدى العلامتيْن يقع اختيار وجهة في الفهم دون

(1) سيبويه: الكتاب ج 01 ص 355
(2) نفسه ص 356
(3) نفسه ص 361

أخرى ومن ثمّ معنى دون آخر. وقد جنح سيبويه إلى القراءة بالرّفع لأنّ «العِلْم» من الخصال الثابتة التي تُذكر في الرّجل وقد بنى اختياره على هذا الفهم. فتمحّض المصدر (عِلْم) لمرتبة الصّفة التي تتبع موصوفها: «فنحن عندما نقرأ «له علمٌ علمُ الفقهاء» لا نستطيع النّطق بهذه العبارة إلاّ بعد التّفكير في المعنى، أي بعد اتّخاذ قرار نختار بموجبه المعنى الذي نعتقدُ أنّه قصدُ المتكلّم. وبالتّالي فإذا كان النّحو في اللّغات الأجنبيّة يساعدُ على النطق الصّحيح لغويّاً، دون أن يكون لذلكَ كبير علاقة بتحديد المعنى الذي يقصده المتكلّم، فإنّنا في اللّغة العربيّة لا نستطيع قراءة النّص قراءة صحيحة إلاّ بعد اتّخاد قرار بخصوص المعنى الذي نعتقدُ أو نرجّح أنّ المتكلّم يقصده دون غيره. وبعبارة قصيرة: في اللّغات التي تكتبُ فيها الحركات مع الحروف: نقرأ لنفهم. أمّا في اللّغة العربيّة فيجب أن نفهم أوّلاً حتّى نتمكن من القراءة الصحيحة»[1]. فاللفظ المستقيم إعراباً هو الذي وافقت فيه العلامةُ المعنى الذي قصد إليه المتكلم. إنّ وضع المعنى من خلال العلامات الإعرابية التي تحملها أواخر الألفاظ هو وضعُ كمون. فالمعنى موجود في اللفظ بالقوة وما إن يقع الإنجاز أي النطق وفق هذه العلامة الإعرابية أو تلك حتى يصبح موجوداً بالفعل. فمستعمل اللّغة وواصفها يهتديان إلى المعاني بواسطة علامات الإعراب فكلّما تعدّدت تلك العلامات تعدّدت سبل الفهم ومن ثمّ طرقُ التّفكير. إنّ الإعراب هو مجمعٌ لتلكَ الطّرق فعلى رأس كلّ طريقٍ علامة توجّهُ السّائر إلى هذا الاتّجاه أو ذاك. فالسّير اختيار، وتجسيم ذلك الاختيار هو المفضي إلى التّوغل في درب المعنى.

(2) الاستقامة المعنوية: وفي إطارها لا يعتمد سيبويه المعايير اللفظية الإعرابية فقط بل يعوّل كذلك على معايير منطقية مجرّدة ذات صلة بالمعنى تحديداً وذلك في مراوحة ظاهرة بين اللغة والمنطق أو التّعبير والتّفكير. فالعلاقة بين طرفيْ الزوج لفظ/ معنى ليست قائمة عند سيبويه على محض التّجاور كما قد يتبادر إلى الذهن من الصّورة الخطيّة لذلك الزوج بل إنها علاقة تتنزّل في إطار دقيق من الائتلاف والاختلاف تعامل معه صاحب الكتاب بغير قليل من الدقة والتحرّي يقول: «اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللّفظيْن لاختلاف المعنييْن واختلاف اللّفظيْن والمعنى واحد، واتّفاق اللّفظيْن واختلاف

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: ص 46.

المعنييْن وسترى ذلك إن شاء الله. فاختلاف اللّفظيْن لاختلاف المعنييْن هو نحو جلَس وذهبَ، واختلاف اللّفظيْن والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق. واتّفاق اللّفظيْن والمعنى مختلف قولك: وجَدتُ عليه من الموجِدة، ووجدْتُ إذا أردت وجدان الضّالة»[1]. فكلام سيبويه ينهض على ضرب من التّقليب يشمل علاقة اللّفظ بالمعنى في إطار الكلمتيْن اتّفاقاً واختلافًا. ولم يخرج صاحب الكتاب في تحرّيه عن روح المنهج الرّياضي الذي اعتمده شيخهُ الخليل فيما يتعلّق بتوليد الكلم[2].

التركيب	اللّفظــــان	المعنيـــان
ـ جلس ـ ذهب	اختلاف	اختلاف
ـ ذهب ـ انطلق	اختلاف	اتّفاق
ـ وجدتُ عليه ـ وجدتُ الضّالة	اتّفاق	اختلاف

فإن حصل الاتفاق بين لفظيْن فلا يعني ذلك أنّه حاصل معنًى وإن حصل بين معنييْن

---

(1) سيبويه: الكتاب ج 01 ص 24.

(2) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التّفكير النّحوي ص 81-82 وغيرُ خافٍ أنّ النّزعة التّوليديّة الخليليّة التي استلهمها سيبويه من شيخه (انظر: علي النّجدي ناصف: سيبويه إمام النّحاة ص 91) واتّضحت آثارها في كتابه، ليست بمنأى عمّا نقرؤه في أيّامنا عن النّحو التّوليدي الذي استوى نظريّة لسانيّة أرسى دعائمها N.Chomsky ولسانيون آخرون فيما بين 1960 و1965. وقد جاءت مساهمة شومسكي ردّ فعل على النّموذج التّوزيعي Le modèle distributionnel ونموذج المكوّنات المباشرة Le modèle des constituants immédiats في اللّسانيات البنيويّة ممّا كانت العناية فيه منصرفة إلى وصف الجمل المنجزة لا غير دون الارتقاء إلى تفسير عدد كبير من المعطيات اللّسانية كالغموض L'ambiguité والمكوّنات المتقطّعة Les constituants discontinus. لقد حاول شومسكي أن يقدّم نظريّة قادرة على ردّ الاعتبار للطّاقة الخلاّقة للفاعل المتكلّم وقدرته على إنشاء جملٍ مبتكرة وفهمها: فعن طريق التّمكن من القواعد التي تحكم إنشاء الكلام يكوّن الفواعل المتكلّمون معارفهم اللّغوية أي قدرتهم: Leur compétence أمّا الاستعمال الفردي الذي يؤديه كلّ متكلّم في مقام تواصلي بعينه فيرتبط بما يسمّى الإنجاز: La performance . راجع:
J.Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p. 226 - 227 - 228

فلا يعني ذلك أنّه حاصل لفظًا. فمعيار الائتلاف والاختلاف بين طرفيْ الزوج ليس دائما شكليّا بل هو منطقيّ أيضاً. فللمعيار المنطقي إذن أثره لدى سيبويه في معالجة ذلك الزوج الذي يسلّط الضوء هذه المرة على استقامته من زاويتيْ الحُسْن والقُبْح: "ولو قلتَ كان رجُلٌ من آل فلان فارسًا حسُنَ لأنّه قد يحتاج إلى أن تُعلِمَهُ أن ذلك في آل فلان وقد يجهله. ولو قلت كان رجُلٌ في قوم عاقِلاً لم يحسُن لأنّه لا يُستَنْكَر أن يكونَ في الدُّنيَا عاقل وأن يكون من قوم. فعلى هذا النحو يحسن ويَقْبُحُ"[1]. إنّ عناصر البنية التّركيبيّة المجرّدة هي (النّاسخ/ الاسم/ الصّفة/ الخبر) أمّا البنية المنجزة فتتمثّل في جملتيْن ولّدهما سيبويه هما (كان رجُلٌ من آل فلان فارسًا) و (كان رجلٌ في قوم عاقلا). واستند سيبويه في تحليله لتيْنك الجملتيْن إلى ثنائيّة الحسن/ القبح فاعتبر أنّ إحلال (قوم) محلّ (آل فلان) في التّركيب قبيح، باعتبار أنّ (آل فلان) معرفة يدل على قوم دون آخرين بخلاف (قوم) الذي سيق لفظًا نكرة[2] وينتج عن إحلال النّكرة محلّ المعرفة إخلال بالفائدة الجديدة التي يحملها الاسم المعرّف. ومن ثمّ إضعافٌ لوظيفة البيان والتّبيين. إنّ صاحب الكتاب يضع في حسبانه السّامع والمتقبّل عامّة لذلك قال: «لأنّه قد يحتاج إلى أن تعلمه أنّ ذلك في آل فلان وقد يجهله» ممّا يدلّ على اعتداده بوظيفة الفهم والإفهام. إنّ اللفظ الذي يقلّل من الفائدة ويُضعفُ المعنى ترْكُه أجْدى، ونقصدُ بإضعاف المعنى إضعافه من جهة المنطق لذلك علّل سيبويه القضيّة من زاوية الحُسن والقبح وهي زاوية غير لغويّة: فصاحب الكتاب لا يطرحُ المعنى من خلال قابليّة اللّفظ للانخراط مكان آخر في تركيب محدّد فاستبدال (قوم) بـ (آل فلان) ممكن من جهة التّركيب لكنّه متعذّر من جهة المعنى لأنّ النّكرة لا تُعرّف النّكرة ومن ثمّ لا تتمحّضُ لنعتها. إنّ مصطلحيْ الحسن والقبح يندرجان ضمن جهاز مفاهيمي منطقي أوسع توخّاه سيبويه في الكلام على المعنى تحديدًا مثل «الجواز» و«الوجوب» و«التّناقض» وهي عبارة عن معايير منطقيّة لمعرفة المعنى الفاسد من الصحيح:

---

(1) سيبويه: الكتاب ج 01 ص 54.

(2) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التّفكير النّحوي: فصل «تصريف الاسم بحسب مقولة التّنكير والتّعريف» ص 226 وما بعدها.

المعنى الصحيح	المعنى الفاسد	التّعليل	المعيار المنطقي
كان رجلٌ من آل فلانٍ فارساً	كان رجلٌ في قومٍ عاقلاً	«لا يستنكَرُ أن يكون في الدّنيا عاقل وأن يكون من قوم. فعلى هذا النّحو يُحسن ويقبحُ» (الكتاب ج 01/54)	الحسن/ القبح
كان رجلٌ من آل فلانٍ	كان أَحَدٌ من آل فُلان	«ولا يجوز لـ (أحدٍ) أن تضعه موضع واجب» (نفسه)	الجواز/ عدم الجواز/ الوجوب
ما كان مثلك أحداً	ما كان زيدٌ أحداً	«ولو قال (كذا) كان ناقضاً لأنّه قد عُلم أنّه لا يكون زيدٌ ولا مثلهُ إلاّ من النّاس» (نفسه ص 55)	التّناقض

بذلك يطرح سيبويه استقامة الزوج لفظ/ معنى على صعيد منطقيّ خالص: «لقد كان (= سيبويه) يحدّد للجملة العربيّة جهاتها المنطقيّة جهات «الحسن» و«القبح» و«الجـواز» و«والوجوب» و«التّناقض»... إنّ هذه الجهات أو المـوجّهات ليست تتعلّق بالنطق والكتابة ومن ثم فهي ليست من ميدان قواعد اللّغة وإنما هي معايير تتعلّق بالمعنى أي أنّها من ميدان قواعد التّفكير أو قانون الفكر: المنطق»[1] إنّ الزّوج لفظ/ معنى في خطاب النّحو يتنازعه نهجان: نهج لغويّ عُني فيه صاحب الكتاب بالمعايير اللّفظيّة صوتًا وصرفًا ممّا رأيناه فيما مرّ وتركيبا ممّا نحن بصدد اكتشافه. ونهج منطقي روعيت فيه المعايير المنطقيّة التي تبدو مبثوثة في تضاعيف الكتاب بوجه عام ومكتملة الملامح بعض الشيء في «باب الاستقامة من الكلام والإحالة»[2] ويتّضح ذلك التّنازع عندما تتقاطع الجهتان النّحوية والمنطقيّة في المثال الواحد:

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص 47
(2) سيبويه: الكتاب ج 01 ص25

المثال	صنف الكلام
أتيتُكَ أمسِ وسآتيكَ غدًا	«المستقيم الحسَن»
أتيتكَ غدًا وسآتيكَ أمسِ	«وأمّا المحال فأن تنقض أوّل كلامكَ بآخره»
حَملتُ الجبل وشربْتُ ماء البحر	«المستقيم الكذب»
قد زيدًا رأيتُ، وكي زيدٌ يأتيَكَ	«وأمّا المستقيم القَبيح فأن تضعَ اللّفظَ في غير موضعِه»
سوفَ أشربُ مَاءَ البحر أمسِ	«المحال الكذب»

يحدّد سيبويه من خلال ما تقدّم مقوّمات الكلام المستقيم الحسن وقد كانت الأمثلة التي ساقها مزيجا من ضربيْن: ضرب يمثّل الكلام المحمود وآخر يمثّل الكلام المذموم أو غير البليغ. فلا يكفي إذن أن يكون اللّفظ مستقيماً ليكون المعنى صحيحاً: ففي قولك (أَتَيْتُكَ أَمْسِ وسآتيك غَدًا) تتطابق الجهتان النّحويّة والعقليّة فتكون الاستقامة لفظا ومعنًى. أمّا في (أتيْتُكَ غداً وسآتيك أمسِ) فاللّفظ مستقيم محلاً وإعرابا لكنّ المعنى «محال»: مُحَال أن يكون حدث الفعل قد وقع في الماضي والمستقبل معًا، ومحال أن يقع الحدث المنخرط للاستقبال في الماضي: «وأمّا المحال فهو ما لا يصحّ له معنًى، ولا يجوز أن تقول فيه صدق ولا كذب لأنه ليس له معنى. ألا ترى أنك إذا قلت: أتيتك غداً لم يكن للكلام معنى تقول فيه صدق ولا كذب»[1]. كما نلاحظ أنّ الكلام في (حملتُ الجبل وشربت ماء البحر) «مستقيم» من الجهة النّحوية «كذب» من الجهة العقليـة باعتبار أنّ «حَمْلَ الجبل» أو « شُرْبَ ماء البحر» ممّا لا يقع فهو ليس بحقيقة. وتقترنُ، بالإضافة إلى ذلك، الاستقامة والقبح عندما لا تنتظم الألفاظُ في سلك التّركيب انتظامَها في الذهن فيكون التّشويش في الفهم: (قد زيدًا رأيتُ وكي زَيْدٌ يأتيَكَ). كما تتّصلُ صفتا الإحالة والكذب بالمعنى تحديدًا: فاللاّمعنى واللاّحقيقة يحجبان بكثافة صحّة الكلام حتّى وإن كان ذلك الكلام مستقيم اللّفظ من حيثُ انخراط (سوف) في موقعها الصحيح بما هي

(1) نفسه ص 26: الهامش: 01

لاصقة بالفعل المضارع وتموقع الظرف (أمس) في محلّ المتمّم وذلكَ في (سوف أشرب ماء البحر أمسِ).

هكذا يأخذُ النّحو مع سيبويه هذه الوجهة التي يتداخل فيها المنطق واللّغة، لذلكَ ارتبطت مساهمة سيبويه التّأسيسية بالتّشكل الأوّل للزوج لفظ/ معنى: الاستقامة والحسن والقبح والإحالة والكذب والصّدق... ممّا سيجده المهتمّون بالبلاغة والشعر خير معين تغتذي منه أطروحاتهم المرتبطة بقواعد صنعة الكلام بوجه عامّ، فهذا أبو هلال العسكري في القرن الرّابع (ت 395 هـ) يستعيد نصّ سيبويه كاملا في رصده لوجوه المعاني[1] وكذلك آخرون ممّن ترسّموا خُطى صاحب الكتاب، ويعود ذلكَ إلى أنّ نصّ سيبويه نَصٌّ مؤسِّس لا لعلم النّحو فحسب بل لعلوم أخرى كانت تنمو في أحضان المعارف النحوية. فلا غرابة أن يكون الكتابُ «جمعًا وتنظيمًا للمناقشات النّحوية اللّغويّة البلاغيّة المنطقيّة التي انشغل بها جيله والجيل السّابق له، وأغنتها بل شعّبتها الأجيال التالية حتّى أصبحت مسائل النّحو واللّغة والبلاغة والمنطق متداخلة متشابكة تُعرضُ في كتابٍ واحد كما نجدُ في «الكامل» للمبرّد وفي غيره»[2].

واضح إذن أنّ سيبويه اهتمّ بالاستقامة اللفظية من خلال بيانه لأهمّية العلامة الإعرابية في كشف المعنى، وبذلك يكون قد ركّز على الحالة الإعرابية فيما ساق من أمثلة تكلّم من خلالها على الرّفع والنصب انطلاقا من مثال (له عِلْمٌ علْم الفُقَهَاءِ) الذي يمكن أن يقرأ برفع (عِلْم) إذا أُريد الوصف (= النعت) وبنصب (عِلْم) إذا أريد الحال. وبقطع النظر عن ميل سيبويه إلى هذه القراءة أو تلك فإنّ وقوفه عند حالتيْن إعرابيّتيْن مرتبطتيْن بوظيفتيْن نحويّتيْن مثل النعت والحال ليدلّ على وعيه بأهمّية الحالة الإعرابية أو الوظيفة النحوية في تعليق الكلِم بعضه ببعض. إنّ ذلك الوعي لا ينفصل عمّا سيعرف في كتب النحاة والنّقّاد اللاّحقين بـ "معاني النحو"[3] كما قادَ الاهتمام بالاستقامة المعنوية سيبويه ـ في إطار الكلام على اللفظ والمعنى من جهتيْ الحسن والقبح ـ إلى الوقوف على أهمّية التّصرّف في المعرفة والنّكرة في تأليف الكلام. فيحسن القول (كان رجلٌ من آل فلان فارسًا) ولا يحسن القول (كان رجل في قوم عاقِلاً) باعتبار أنّ النكرة لا تعَرِّفُ النكرة.

(1) أبو هلال العسكري: الصّناعتين ص 85
(2) محمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص 48
(3) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النحوي ص 320.

فحُسْن تعليق الكلم بعضه ببعض يقتضي تعليق المعرفة بالنكرة لا النكرة بالنكرة وذلك لتقع إحاطة السامع علمًا بالمجهول. فكلام سيبويه على التعريف والتنكير بهذه الدقة لا ينفصل في الحقيقة عن "التصرف في التعريف والتنكير"[1] باعتباره من أبرز معاني النحو التي سيضبطها النحاة والنقاد في القرون اللاحقة. وهذا يدلّ على أنّ مصطلح (معاني النحو) نما أوّل ما نما في أحضان نظرات سيبويه الفاحصة. فصاحب الكتاب لم يذكر المصطلح صراحةً ولكنّه عالجهُ «معالجةً تمتزجُ فيها الألفاظ الاصطلاحية وتختلطُ فيها الدّلالة على المضامين النّحوية الرّاجعة إلى الإعراب والعمل»[2]. فمعنى النّحو عند سيبويه إمّا «وظيفيّ» كالفاعلية والمفعوليّة والإضافة وإمّا «إعرابيّ» مرتبط بالحالة الإعرابيّة رفعًا ونصبًا وجرًّا[3] وإمّا معنى عامّ موصول بالغرض المستفاد من الكلام. إنّ المعنى في كتاب سيبويه يتنازعه جانبان: جانب دلاليّ معجميّ وجانب إعرابيّ وظيفيّ ممّا له صلة بالحالة والمحلّ، لذلك أمكن الحديث في كتاب سيبويه، بخصوص المعنى، عن «تأرجح بين التّعبير عن المقصود والغرض المستفاد من بنية الجملة والمفردات التي تتكوّن منها والتّعبير عن الحالة الإعرابيّة ومواضع الرّفع والنّصب والجرّ»[4]. هكذا شكّلت نظرات سيبويه، في معاني النّحو، وفق نزعة شموليّة، مادّة خصيبةً للاّحقين من النّحاة والنّقاد ممّن تحدّثوا في إطار المعاني النّحوية عن المعاني المقاميّة البلاغيّة كالتّعجب والنّهي والاستفهام والنّفي والشرط والجزاء[5].

إنّ خطوة سيبويه هي خطوة قادحة جعلت اللاّحقين ينصرفون إلى «نحويّة الكلام» باعتبارها النّافذة إلى «إخصاب المعاني» وفق خطط في النّظم دقيقة، فلا غرابة إذن أن يستعمل نحويٌّ ناقدٌ كعبد القاهر الجرجاني مثلاً «عبارة «معاني النّحو» 56 مرّة ولفظة " معنى" في دلالتها العامّة على المقصود والغرض حوالي 151 مرّة»[6].

لقد مهّد صاحب الكتاب سبيل النّظر في ثراء اللّفظ والمعنى من جهة التّركيب عبر اكتشاف الطّاقة التّوليدية للّغة وذلك بالتمكن من المعاني النّحوية لا سيما في مستواها

---

(1) نفسه ص 324.
(2) نفسه: ص 320
(3) نفسه ص 320-321
(4) نفسه ص 321
(5) نفسه ص 322
(6) نفسه ص 323

الوظيفي الخالص ممّا يضمن المعرفة الدقيقة بخُطط الخطاب وأنحاء التأليف بين أقسام الكلام.

2) الزوج لفظ / معنى من زاوية التّقديم والتّأخير:

وتتصل ظاهرة التقديم والتأخير بتحوّل اللّفظ عن موقعه في سلك التّركيب وما لذلك من أثر في المعنى. إنّ التّبادل الذي قد يحصل بين اللّفظيْن على مستوى الموقع يرجعُ في أساسه إلى انتظام الملفوظات في شكل خطّي: Forme linéaire وهو أمرٌ متأتٍ من الخاصيّة الصّوتية للّغة البشريّة فالملفوظات تجري ضرورةً في الزّمان فتلتقطها حاسّة الأذن متتابعةً[1]. إنّ ظاهرة التّتابع هذه تفسّرها الميزة الخطيّة للملفوظات وذلك على مستوى الصّواتم Les phonèmes واللّفاظم Les monèmes فيكون لترتيب الصّواتم مثلاً من خلال أشكال التّتابع هذا، قيمة تمييزيّة Valeur distinctive فالعلامة اللّغوية (كسب) تحتوي على نفس الصّواتم التي تكوّن العلامة اللّغوية (سكب) دون أن يكون بينهما تطابق. أمّا وضعيّة اللّفاظم فمختلفة: صحيحٌ أنّ (الصّياد يقتلُ الأسد) تعني شيئًا آخر غير (الأسد يقتل الصّياد) ولكن قد يقع تغيير في موقع الكلمة ضمن ملفوظ ما فيبدو أن لا أثر لذلك ظاهرًا في المعنى كما في قولكَ (سيكون هنا يوم الثّلاثاء) و(يوم الثّلاثاء سيكون هنا)[2] إلاّ أنّ النّاظر بأناة في اللّفظ قبل التّغيير وبعدهُ يمكنه رصد ذلك الأثر مثلما سنرى ذلك لاحقا. هكذا نلاحظ أنّ ترتيب اللّفظ في سلك التركيب على نحوٍ ما يرجعُ إلى أصل لسانيّ يمثّلُ خاصيّة عامّة للّغة البشريّة وهذا الأصل هو الخطّية. ففي إطارها فقط يمكن التّصرف في الألفاظ تقديمًا وتأخيرًا. وقد نظر سيبويه في التّقديم والتأخير من زاويتيْن أساسيَّتيْن: زاوية يمكن أن يتركَ فيها اللّفظ موقعهُ من التّركيب لغيره، وزاوية يتعذّر فيها تحويل اللّفظ عن محلّه لذلك أمكننا التّوقف عند هذه الظّاهرة إمكانًا وتعذّرًا:

---

(1) راجع: A.Martinet : Eléments de linguistique générale p. 16-17

(2) نفسه ص 17: Certes «le chasseur tue le lion» signifie autre chose qu «le lion tue le chasseur», mais il n'est pas rare qu'un signe puisse changer de place dans un énoncé sans modifcation appréciable du sens: il sera là, mardi et mardi, il sera là»

أ/ الإمكان:

يقول سيبويه: «وذلكَ قولك : ضربَ عبدُ الله زيدًا. فعبد الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب[1]. وشغلتَ ضربَ به كما شغلتَ به ذهبَ، وانتصبَ زيدٌ لأنّهُ مفعول تعدّى إليه فعلُ الفاعل. فإنّ قدّمتَ المفعول وأخّرتَ الفاعل جرى اللّفظ كما جرى في الأوّل، وذلكَ قولُكَ: ضرب زيدًا عبد الله، لأنّك إنّما أردتَ به مؤخّرًا ما أردت به مقدّماً. ولم ترد أن تشغل الفعل بأوّل منه وإن كان مؤخّرا في اللّفظ. فمن ثمّ كان حدُّ اللّفظ أن يكون فيه مقدّمًا وهو عربيٌ جيّد كثير كأنّهم إنّما يقدّمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانِهِ أعْـنَى، وإن كانا جميعًا يُهمّانهم ويعنيانهم.»[2] فالفعلُ يظهر مشغولاً بالفاعل والمفعول وقد لاحا ـ من جهة الإعراب ـ مشدوديْن إلى المسند رفعًا ونصبًا وذلكَ في قولكَ (ضربَ عبدُ الله زيدًا) فيكون الإسناد ثلاثيّ الأبعاد: الضرب والضّارب والمضروب. وقد تمّ إنجازُ هذا الرّباط الإسنادي وفق مظهريْن لفظيّيْن:

□ المظهر اللّفظي الأوّل: ويُجسّم القاعدة التّركيبيّة في الجملة الفعليّة العربيّة فالفعل والفاعل يكوّنان «العقدة الإسنادية»[3] يليهما المفعول به، فالانتظام الطبيعي لعناصر الجملة هو منطلق سيبويه في إثارة مسألة التّقديم والتّأخير:

فعل	فاعل	مفعول به
ضربَ	عبدُ اللهِ	زيْدًا

إنّ المعنى في هذه الجملة قائمٌ على بيان القائم بالضّرب ومَن وقع عليه الضّرب وهو بيان سوّى فيه المتكلّم بين الفاعل والمفعول فلم يخصَّ بالبيان عنصرًا على حساب آخر. فمدارُ الجملة محْضُ إخبار لا يتعمّد فيه المتكلّم توجيه (الضّرب) إلى عنصر أكثر من سواه.

□ المظهر اللّفظي الثاني: ويُجسّم العدول عن القاعدة التّركيبية في الجملة الفعليّة

(1) (ذهب) ورد في مثال ساقه سيبويه في (باب الفاعل الذي لم يتعدّه فعله إلى مفعول). الكتاب ج 01 ص 33
(2) سيبويه: الكتاب ج 1 ص 34
(3) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة ص 147

العربيّة إذ يتوسّط المفعول به طرفيْ العقدة الإسنادية: الفعل والفاعل:

فعل	مفعول به	فاعل
ضرَبَ	زيداً	عبدُ اللهِ

إنّ في تقديم (زيدًا) وتأخير (عبدُ الله) جانبيْن: ثابتًا ومتحوّلاً:

* الجانب الثّابت: يتّضحُ أنّ تقديم المفعول به وتأخير الفاعل ممّا لا يؤثّر في معنى الجملة الذي يظلّ على حاله ما دامت العلاقة الإسنادية نفسها «لأنّكَ إنّما أردت به مؤخّراً ما أردت به مقدّما» على حدّ عبارة سيبويه: فالقصد واحدٌ هو (ضَرَبُ عبدِ الله زيدًا) أمّا طريقة بيان ذلكَ القصد فليست واحدة ممّا يقف بنا على الجانب المتحوّل.

* الجانب المتحوّل: لايمكن أن يكون تحويل اللّفظ عن محلّه مجانيّاً فتقديم المفعول به في سلسلة الكلام هو تقديم له في الزّمان إذ تلتقطُ أذنُ السّامع المفعول به قبل الفاعل. بمعنى أنّ الذهن سينصرفُ إليه قبل غيره لأنّ «بيانه أهمّ لهم وهم ببيانه أعنى» على حدّ تعبير صاحب الكتاب. هنا تغيبُ التّسوية في البيان ويصبح الاهتمام منصرفًا إلى مكوّن في الجملة دون آخر. فكأنّ المتكلّم يُريد صرْف السّامع إلى وجهة بعينها ففي قولكَ (ضربَ زيدًا عبدالله) تروم من تقديم المنصوب بيان المضروب مَن هو والإخبار بأنّه (زيد) مثلما رُمتَ في (ضرب عبدُ الله زيدًا) بيان الضارب مَن هو والإخبار بأنّه عبدالله ليقع بعدها الإخبار عن المضروب. وبذلكَ تكون للتقديم والتأخير مزيّة بلاغيّة هي (بيان الأهمّ). إنّ وقوف سيبويه عند هذه الظاهرة من الزّاويتيْن النّحوية والبلاغيّة قاد اللاّحقين إلى دراستها باعتبارها معنًى من معاني النّحو المساعدة على تجسيد مقولة النّظم[1].

كما يعرض سيبويه في إطار إمكانية التقديم والتأخير لحالتيْن بارزتيْن في الأمر والنّهي هما حالة الاسم يُبنى على الفعل وحالة الفعل يُبنى على الاسم. يقول: «والأمر والنّهي يُختارُ فيهما النّصب في الاسم الذي يُبنى عليه الفعل ويُبنى على الفعل كما اختير

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 106-107-108. وراجع كذلك: المنصف عاشور ظاهرة الاسم في التفكير النحوي ص323-324

ذلكَ في باب الاستفهام، لأنّ الأمر والنّهي إنّما هما للفعل، كما أنّ حروف الاستفهام بالفعل أولى وكان الأصل فيها أن يُبتدأ بالفعل قبل الاسم، فهكذا الأمر والنّهي لأنهما لا يقعان إلاّ بالفعل، مظهرًا أو مُضمرًا. وهما أقوى في هذا من الاستفهام لأنّ حروف الاستفهام قد يُستفهمُ بها وليس بعدها إلاّ الأسماء نحو قولكَ: أزيدٌ أخوكَ ومتى زيدٌ منطلق وهل عمرو ظريف. والأمر والنّهي لا يكونان إلاّ بفعل، وذلك قولك: زيداً آضربْه وعمراً آمْرُرْ به وخالداً آضربْ أباه وزيداً آشترِ له ثوباً(...) ومنه: زيداً ليضْربْه عمرو وبشْراً ليقتل أباه بكر لأنّه أمر للغائب بمنزلة افعلْ للمخاطب»[1]:

أ/ حالة الاسم يُبنى على الفعل: وهي الحالة الأصل التي يُبتدأ فيها بالفعل قبل الاسم لذلك يُمكن فكّ الجُمَل التي ساقها سيبويه بردّها إلى أصولها في عودةٍ صريحةٍ من الاستثناء إلى القاعدة:

الجمـلـة	الأصـــل
(1) زيدًا آضربْه	اِضربْ زيدًا
(2) عمرًا آمْرُرْ به	آمْرُرْ بعمرو
(3) خالدًا آضربْ أباه	اِضربْ أبا خالدٍ
(4) زيدًا اشترِ له ثوبًا	اِشترِ لزيدٍ ثوبًا
(5) زيدًا ليضربْه عمرو	ليضربْ زيدًا عمرو
(6) بشْرًا ليقتلْ أباه بكْرٌ	ليقتُلْ أبا بِشرٍ بكْرٌ

ب/ حالة الفعل يُبنى على الاسم: وهي الحالة/ الاستثناء التي يتقدّم الاسم فيها الفعل ويمكن اكتشاف مبدأيْن يتحكّمان في تقديم الاسم المنصوب على الفعل هما مبدأ العمل أي عمل الفعل ومبدأ بيان الأهمّ:

* مبدأ العمل: وهو مبدأ نحويٌّ يتّصلُ بقضيّة «الاشتغال» المتمثّل في «إنشاء جملةٍ يكون فيها اسم منصوب وبعده فِعل مبنيّ عليه يحمل ضميرًا عائدًا إليه. ويشتغل الفعل

(1) سيبويه: الكتاب ج1 ص 137-138

بذلك الضّمير عن الاسم المنصوب»[1] ومهما يكن من تأويل للعامل اللّفظي الذي نصب الاسم المتقدّم أهو مُضمر أم مُظهر[2] فإنّ الابتداء بالاسم قبل الفعل يُعدُّ خروجًا عن التّرتيب الأصلي للجملة ممّا يجعلُ الفعل العامل وسطا بين اسميْن ظاهر ومضمر كلاهما مطابق للآخر في المعنى لذلكَ يسوغُ ردّهما إلى اسم واحد بمجرّد تأخير المفعول به عن الفعل والفاعل كما في (زيدًا اضربه/ اضرب زيدًا) فتتأكّد المطابقة والبدليّة بين الاسم الظّاهر والضمير الملتبس بالفعل: «فالقول بالبدليّة والمطابقة في مجال الاسم المشغول عنه باستيلاء الفعل على ضميره دون إمكان الرّجوع إليه قد يجنّب خرق مبدإ العمل أي عمل الفعل في المتقدّم السّابق والمتأخر اللاّحق في وقت واحد. فالاسم المشغول عنه من هذه النّاحية مظهر من مظاهر ملْء الحيّزات والمحلاّت الإعرابيّة. فجملة الاسم المشغول عنه العاملُ بضميره حلقة طرفاها اسمان ظاهر وضمير يَتَنقّل في فضاءات إعرابيّة معنويّة يسيطرُ عليها العامل»[3].

* مبدأ بيان الأهم: يتّضحُ من خلال الجمل التي ضربها سيبويه أنّ في ذكر الأسماء على وجه التّحديد توجيهًا للبيان إلى زيد المضروب وعمرو الممرور به أكثر من الضّارب والمارّ (الجملتان 1/2) وإلى خالد الابن أكثر من الأب (الجملة 3). وإلى زيد دون غيره (الجملتان 4/5) وإلى بِشْرقبل أبيه (الجملة 6) فعلى ذلك النّحو يكون في تقديم الاسم المنصوب بيانٌ للأهمّ وهو غاية بلاغيّة متّصلة بغرض المتكلّم في التّعبير.

ب/ التـعـذّر:

ويرجع تعذّر التّقديم والتّأخير مثلاً إلى عدم تأهّل الحرف للفعليّة تأهلاً تامّاً ممّا جعلهُ لا يتصرّف في التّركيب كالفعل. يقول صاحب الكتاب «ومثل ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾[4] في لغة أهل الحجاز وبنو تميم يرفعونها إلاّ من درى كيف هي في المصحفِ. فإذا قلت: ما مُنطلقٌ عبدالله أو ما مسيءُ من أعتبَ، رفعتَ. ولا يجوز أن يكون مقدّمًا مثلهُ مؤخّرًا، كما أنّه لا يجوز أن تقول: إنّ أخوك عبدالله على حدّ قولكَ: إنّ

(1) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التّفكير النّحوي ص 386
(2) نفسه ص 388-389
(3) نفسه ص 389
(4) سورة يوسف: الآية 31

عبدالله أخوك ، لأنّها ليست بفعل، وإنّما جُعلتْ بمنزلته فكما لم تتصّرف (إنّ) كالفعل كذلك لم يجز فيها كلّ ما يجوز فيه ولم تقو قوّته فكذلكَ ما (. . .) وزعموا أنّ بعضهم قال وهو الفرزدق (البسيط):

فأصْبَحُوا قَدْ أعَادَ اللهُ نِعمتَهُم إذْ هُم قُرَيْشٌ وإذ مَا مِثْلَهم بشرُ

وهو لا يكادُ يُعرف»[1].

التّقديم المتعذّر	المثال
ما بِشَرًا هذا	ما هذا بشرًا
ما مُنطلقًا عبدُالله	ما عبدُالله منطلقًا
ما مسيئًا من أعتبَ	ما من أعتبَ مُسيئًا
إنّ أخوكَ عبدَالله	إنّ عبدَاللهِ أخوك
ما مثلَهم بشَرٌ	ما بشَرٌ مِثْـلَهُمْ

يعلّل سيبويه تعذّر التّقديم بأنّ حروفًا من قبيل (ما) و(إنّ) أقلّ قُوّةً من الأفعال فهي وإن جُعلت بمنزلتها إلاّ أنّها لا تضارعها في القوّة، وإن بدا لنا التّفاوت في القوّة غامض الحدود لأنّ المسألة في نظرنا مرتبطة بسلطتيْن لغويّتيْن: الاستعمال والمعيار. فسلطة الاستعمال تجلّت من خلال استنكار سيبويه نصب الفرزدق لخبر(ما) المقدّم في(ما مثلَهم بشرٌ) بقوله: «وهذا لا يكاد يعرف» معتبراً أنّ نصب (مثلهم) وتقديمها على (بشر) تركيب شاذ لا يزكّيه الاستعمال إذ كان بإمكانه الرّفع على لغة بني تميم. أمّا سلطة المعيار فتتجسّم من خلال امتناع تحوّل خبر النّاسخ (إنّ) عن محلّه إلى محلّ الاسم باعتبار أنّ هذا النّاسخ يدخل على الاسم فينصبه وعلى الخبر فيرفعه وفي التّقديم والتّأخير خرق لهذه القاعدة الإعرابيّة. لذلك لم يكن مفهوم (القوّة) الذي قدّمه سيبويه إلاّ اختزالاً للقضيّة وتبريراً مُجمَلاً للظّاهرة.

(1) سيبويه: الكتاب ج1 ص 59-60

بدا لنا إذن أنّ التّصرف في موقع اللّفظ بالتّقديم والتّأخير مشروط بحدودٍ. لذلك آثرنا وصف الظاهرة وتحليلها إمكانًا وتعذّرًا. ويمكن إجمال تلك الحدود في حدّيْن اثنيْن: المعيار والاستعمال. فللعرب معاييرها الصوتيّة والصّرفية والتّركيبية والمعجميّة في إنشاء الكلام، والتّقديم والتّأخير ظاهرة موصولة بالمعايير التّركيبية والأصول الإعرابية لذلك قبلوا (ضرب زيدًا عبدُالله) وردّوا (إنّ أخوكَ عبدَالله) وللعرب أيضاً أعرافها اللّغوية وأنحاء بعينها في استعمال اللّغة، فلا يكفي أن يكون التّركيب سليم البناء خاليا من الأخطاء إذ لابدّ أن يكون ممّا اعتادت العرب الكلام على سَمْته فلا ينافر أساليبَها. فلا غرابة إذن أن يميّز سيبويه بين الأصل النّظري للكلام وممارسة الكلام عندما فرّق بين «ماهو تمثيل» و«ما لم يُتكلّم به» في تعليقه على ذهاب الخليل إلى أن (ما أحسن عبدالله) أصلها (شيءُ أحسن عبدالله)[1]. فقد يكون (شيء) محلّ (ما) لكنّ الاستعمال سندٌ قوي يُراعى عند التصرّف في اللّغة فإن أحسن المتكلّم التصرّف كان كلامه محمودًا وإن أساء تكلّم على غير أساليب العرب والخيط الفاصل بين الإحسان والإساءة دقيق شفيف. ولقد طرق سيبويه مسألة التقديم والتّأخير ـ مثيراً خلالها مسائل ذات صلة بالإضمار والإظهار والأمر والنهي مما هو متصل بمعاني النحو ـ من زاوية نحويّة عرض فيها لمنطق العلاقة بين أجزاء التّركيب وضرورة تقيّد المتكلّم به، وزاوية بلاغيّة يمكن من خلالها للمتكلّم أن يحقّق أغراضًا بلاغيّةً في نطاق ما تسمح به اللّغة فيكون بذلك قد تنبّه إلى سرّ هذا اللّون البلاغي[2] متجاوزًا الجانب النّحوي التّقني إلى الجانب البلاغي الفنّي وممهّدا في الآن نفسه للاّحقين السّبيل لتأمّل الظّاهرة ومدارستها. وقد قال عبد القاهر ذاكرًا سيبويه ناقلاً بالحرف كلامه: «واعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئًا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب، وهو يذكر الفاعل والمفعول: «كأنّهم يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعًا يُهمّانهم ويعنيانهم» ولم يذكر في ذلك مثالاً»[3].

---

(1) نفسه ص 72-73

(2) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 286-287

(3) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 107

3) الزوج لفظ/ معنى من زاوية الحذف:

لئن رأينا فيما مرّ أنّ اللّفظ محكوم بالتّحول كتحوّله عن حالة إعرابيّة إلى أخرى وكتقدّمه على غيره فإنّ الحذف يجسّم هو الآخر مظهراً من التّحول يتمثّل في إسقاط مكوِّن في الجملة وفق شروط بعينها[1] وذلك على سبيل «الاتّساع» أو «سعة الكلام» على حدّ تعبير سيبويه. فكأنّ في الحذف انفلاتًا من تضييق المعيار وضغط القاعدة لأنّ «السَّعة نقيضُ الضّيق»[2] إذ يمكن للمتكلّم أن يفارق أصل الكلام على سبيل التّجوّز والاتّساع[3]. وقد حشد سيبويه من خلال "باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتّساعهم في الكلام والإيجاز"[4] من الجمل ما اتّخذ منه سبيلاً للكشف عن الحذف في اتّجاهيْن متقاطعيْن: اتّجاه الاختصار لفظًا واتّجاه التّوسع معنًى. ويكون تحوّل اللّفظ من الذِّكر إلى الحذف انطلاقًا من بنية تركيبيّة تجسّد الأصل إذ لا يمكن تبيّن اللّفظ المختصَر إلاّ من خلال المختصَر منه لكي يتاح تقديرُ العنصر المحذوف تقديرًا دقيقاً فتتمّ إعادة بناء المعنى حتّى وإن طُوي ذِكرُ اللّفظِ على صعيد الإنجاز:

اللّفظ المختصَر	اللّفظ المختصَر منه
صيدَ عليه يومانِ	صيدَ عليه الوحشُ في يوميْن.
ولدَ له ستّون عامًا	وُلدَ له الأولادُ وولدَ له الولدُ ستّينَ عامًا.
﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾[5]	واَسأل أهلَ القرية التي كنّا فيها وأصحابَ العير التي أقبلنا فيها.

(1) راجع مفهوم الحذف Effacement وفق المنظور النّحوي التّوليدي في:
J. Dubois (et autres) : Dictionnaire de linguistique p.182
(2) ابن منظور: لسان العرب ج 15 ص 298
(3) سيتولّد عن مفهوم (الاتساع) مفهوم (المجاز) لا بالمعنى العام كما عرف ذلك عند أبي عبيدة (ت 210 هـ) في كتابه (مجاز القرآن. تحقيق محمّد فؤاد سزكين. القاهرة مكتبة الخانجي (دت) ج 01ص 18-19) ولكن بالمعنى البلاغي كما حدّده أئمّة البلاغة العربيّة: «اعلم أنّ طريق المجاز والاتساع في الذي ذكرناه قبلُ، أنّك ذكرتَ الكلمة وأنتَ لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ماهو ردفٌ له او شبيه فتجوّزتَ بذلك في ذات الكلمة وفي اللّفظ نفسه.» راجع:
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 293 وراجع فيما «يتعلّق بالمجاز على الخصوص»:
- يحيى العلوي: كتاب الطّراز بيروت دار الكتب العلميّة 1982 ج 01 ص 63
(4) سيبويه: الكتاب ج1 من ص 211 إلى ص 214
(5) يوسف/ الآية 82

﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[1]	بل مكْركم في اللّيل والنّهار.
﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾[2]	مثَلكم ومثَل الذين كفروا كمثَلِ النّاعق والمنعوق به الذي لا يسمع.
بنو فُلانٍ يطؤهم الطريق	بنو فلانٍ يطؤهم أهل الطّريق.
صدْنا قنوَين	صدْنا بقنوين/ صدْنا وحْشَ قنوين
أكلتُ أرضَ كذا وكذا وأكلْتُ بلدة كذا وكذا	أصاب من خَيرها وأكل من ذلك وشربَ.

نلاحظُ من خلال الأمثلة التي ساقها سيبويه وعقد فيها الصلة بين أصل الكلام التّام وفرعه المحذوف أنّه أعاد بناء المعنى بين حدَّيْ الأصل والفرع عبر مسلكيْن إعرابيّيْن هما الوظيفة والمحلّ، ويتضح ذلك من خلال حذف نائب الفاعل والمضاف والمضاف إليه واسم المفعول:

□ حذف نائب الفاعل: إنّ الواصف لا يهتدي بالعلامة الإعرابيّة في تقدير العنصر المحذوف لأنّ تلك العلامة قد تضلِّله. فقد ورد الظرف مرفوعًا في كلّ من (صيدَ عليه يومان) و(وُلد له ستّون عامًا) بسبب غياب نائب الفاعل عن المنطوق وإن كان المعنى حاضرًا على صعيد المفهوم، إذ من المحال وقوع الصّيد والولادة على الزّمان فالمعنى الظّاهر للتّركيب مضلِّل لا يفضي إلاّ إلى التّعسّف والاستحالة لأنّه لا صيْد دون مصيد ولا ولادة دون مولود حسب ما تمليه قواعد التّفكير الصّحيح في منطق الأشياء. إنّ هذا البناء المنطقي لحلقات المعنى هو الذي يفرز بناءً تامّاً لحلقات اللّفظ فعلاً وفاعلاً ومفعولاً (=نائب فاعل) وظرفاً، ومن ثمّ يرتدُّ الظرفُ إلى حال النّصب ويأخذ نائب الفاعل وضع الرّفع بعد الفعل. إنّ فعل الصّيد أو الولادة وقع على مُلاَبِسٍ له هو (الزّمان) والحقيقة أنّ (اليوميْن) لا يكونان صيدًا كما أنّ (الأعوام) لا تولدُ ولذلك فإنّ كلاًّ من (صِيدَ) و(وُلِدَ) أُسْنِدَ إلى غير ما هو له. والذي سوّغ ذلك أنّ الذي وقع عليه الإسناد هو زمان الفعل على سبيل مجازٍ ذي علاقة «زمانيّة» سيُصطلحُ عليه بالعقليّ.

(1) سبأ/ الآية 33
(2) البقرة/ الآية 171

☐ حذف المضاف: إنّ ما يلفتُ الانتباه في الأمثلة التي حُذف منها المضاف ليس المضاف إليه في حَد ذاته وإنّما العلاقة النّاشئة بين الفعل وذلك المضاف إليه الذي حلّ محلّ المضاف فالسّؤال في «وَاسْأَلِ القريةَ (. . .) والعيرَ» وقع على القرية والعير كما وقع الوطءُ من الطّريق في «يطؤهم الطّريق» مثلما وقع الصّيد على المكان في «صدنا قنوين» كذلكَ شمل الأكل أرضًا بأكملها أو بلدة بأسرها في «أكلتُ أرض كذا وأكلت بلدةَ كذا» فكيف يُوجَّه السّؤال إلى القرية وهي جماد وإلى العير وهي حيوان؟ وهل الطّريق كائن حيّ حتّى يمشيَ ويطأَ؟ وكيف يتمّ اصطيادُ (قنوين) وهي مكان؟ وكيف يأكل الفرد الأوحد أرضًا أو بلدة؟

إنّ الأمثلة التي ضربها سيبويه لا تُفهم معانيها من ظواهر ألفاظها لأنّ تلك المعاني تبدو على مستوى ظاهر اللّفظ مستحيلة عقلاً ومنطقًا فلا مندوحة إذن من العودة إلى أصل الكلام لاكتشاف المحذوف لفظا ليتاح الوقوف على المقدّر معنًى. إنّ الأفعال أسندت إلى أماكن ملابسة لها كالقرية والطّريق وقنوين والأرض أو البلدة وكان يجب أن تُسندَ لو كان الحال غير الحذف إلى (أهل القريـة) و(أهل الطّريق) و(وحش قنوين) و(خير الأرض أو البلدة) فالسّؤال وُجّـه إلى (القرية) و(العير) أي إلى غير المسؤولين الحقيقيّين وهم أهل القرية وأصحاب العير، والوطء أُسْنِد إلى (الطّريق) أي إلى غير فاعله الحقيقي لأنّ الطريق مكانٌ للسّير وهو لايطأ وإنّما موطوء. والصّيد صُرف إلى (قنوين) أي إلى غير ما وقع عليه الصّيد لأن (قنوين) مكان يقع فيه الصّيد ولا يقع عليه فليس هو بالوحش. كما وقع الأكل على (الأرض أو البلدة) على وجه العموم، في حين أنّ الأرض أو البلدة مكانٌ لايؤكل وإنّما تؤكل خيراتُهُ. إنّ إسناد الأفعال إلى الأماكن مجازٌ ذو علاقة قائمة على «المكانيّة» سيصطلح عليه لاحقا بالعقليّ.

☐ حذف المضاف إليه: تقوم علاقة الإضافة ـ على مستوى ظاهر اللّفظ ـ في قوله تعالى (بلْ مكْرُ اللّيلِ والنّهارِ) بين المكْر مضافًا واللّيل والنّهار مضافيْن إليهما. فالمكْر مسندٌ إلى الزّمان وهو ما يحجبُ ـ بحكم الحذف ـ علاقة الإضافة اللّفظيّة بين المخاطَبين والمكر لأنّ «معنى مكر اللّيل والنهار مكركم في اللّيل والنّهار، فاتّسع في الظّرف بإجرائه مجرى المفعول به وإضافة المكر إليه أو جعل ليلهم ونهارهم ماكريْن على الإسناد المجازي»[1].

(1) الزّمخشري: الكشّاف ج 03 ص 585

هكذا يلتبس (المكر) بالزّمان. والحقيقة أنّ صفة (المكر) لاتُسندُ إلى اللّيل والنّهار على وجه الحقيقة. فهي ممّا يوصف به الإنسان فالمكرُ ـ في حالة الحذف هذه ـ أُسنِد إلى غير ماهو له ممّا لابسه من الزّمان على سبيل مجازٍ ذي علاقة «زمانيّة» سَيُعرفُ بالعقليّ على نحو ماأُسند الصّوم والقيام وهما من أعمال الزّاهد في قولكَ (نهارُهُ صائم وليلُهُ قائم) إلى الزّمان مع أنّ النّهار لا يصوم واللّيل لا يقوم على سبيل مجازٍ عقليّ علاقتهُ «الزّمانيّة»[1].

□ حذف اسم المفعول: إنّ ظاهر اللّفظ في الآية (171) من سورة البقرة ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ قائم على خروج اللّفظ على اسم الفاعل (الذي ينعق) والمعنى (للمنعوق به) «فكذلك الكافر مَثَلُه في قلّة فهمه لما يؤمر به ويُنهى عنه، بسوء تدبّره إيّاه وقلّة نظره وفكره فيه مثلُ هذا المنعوق به فيما أمرَ به ونهي عنه، فيكون المعنى للمنعوق به والكلام خارجٌ على النّاعق (. . .) ونظائر ذلك من كلام العرب أكثر من أن يُحصى، ممّا توجّهه العرب من خبر ما تُخبرُ عنه إلى ما صاحبه، لظهور معنى ذلك عند سامعه فتقول: اعرض الحوض على النّاقة وإنّما تُعرضُ النّاقة على الحوض وماأشبه ذلك من كلامها»[2]. إنّ اسم المفعول (المنعوق به) محذوفٌ لفظًا لكنّه حاضرٌ معنًى لأن البهيمة منعوق بها وليست ناعقة فقد عُرف من اسم الفاعل أنّ المراد هو اسم المفعول على نحو ما عرف في بيت النّابغة (الطويل).

فبتُّ كـأنّـي سَـاوَرَتْـني ضَئِيلَـةٌ   مِنَ الـرُّقْشِ في أَنْيابِها السُّمُّ نَاقِعُ

أنّ المراد بـ (ناقع) هو «منقوع في ماءٍ أو نحوه»[3] لأنّ إسناد النّقع إلى السمّ مجازٌ عقليٌّ علاقته المفعوليّة.

كما ترتبط ظاهرة الحذف بقضيّة العلاقة بين المقال والمقام وقد تكلّم صاحب الكتاب على ذلك في "باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره استغناء عنه" وتحديداً في باب "ما جرى منه على الأمر والتحذير"[4] فباشر سيبويه شرح المسألة تمثيلاً وتعليلاً:

أ/ التّمثيل: رواح فيه صاحب الكتاب بين بنيتيْن: نظريّة تامّة وإجرائيّة قائمة على

(1) عبد العزيز عتيق: علم البيان. بيروت دار النّهضة العربيّة 1985 ص 149
(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل اي القرآن ج 02 ص 79-80-81
(3) عبد العزيز عتيق: علم البيان ص 153
(4) سيبويه: الكتاب ج1 من ص 273 إلى ص 275

الحذف وقد تواترت في خطابه عبارات من قبيل: «كأنّك قلت» و«كأنّه قال»... في إشارةٍ واضحة إلى الانطلاق من الفرع أي ممّا هو محذوف باتّجاه الأصل أي ما هو مقدّرٌ ذكره في الكلام. هكذا ينعقدُ النّظر في هذه الظاهرة التركيبيّة بين حدَّيْ التّمام والنّقصان:

التّركيب تامًّا	التّركيب محذوفًا منه
إياكَ	- إيّاكَ نَحِّ - إيّاكَ باعِدْ - إيّاكَ اتّقِ
نفسَكَ يا فلان	اتّقِ نفسَك
إياك والأسدَ	إيّاكَ فاتّقينَّ والأسدَ
إيّايَ والشرَّ	إيّاي لأتّقينَّ والشرَّ
رأسَه والحائطَ	- خلِّ أودعْ رأسَه والحائطَ - عليك رأسَكَ وعليك الحائطَ
شأنَكَ والحجَّ	عليكَ شأنَك مع الحجِّ
امرَأً ونفسَه	- دع آمرأً مع نفسِه - دَعِ آمرأً ودَعْ نفسَه
أهلَكَ واللّيلَ	بادرْ أهلكَ قَبْل اللّيل

ب/ التّعليل: شمل التّعليل تحوّل التّركيب عن بنيته التّامة إلى بنيته المحذوفة، وهو تحوّل محكوم بثلاثة عوامل: الاستعمال والحال والمقال

☐ الاستعمال: علّل سيبويه الفعل الذي لايُظهر إضماره بالاستعمال بقوله: «وحذفوا الفعل من (إيّاك) لكثرة استعمالهم إيّاه في الكلام فصار بدلاً من الفعل»[1] فالاستعمال يجري على إضمار الفعل عند التّثنية أي عند اقتران المفعول الأول بمفعول

(1) نفسه ص 274.

معه كما في (إيّاك والأسد)، وعلى إمكانيّة إظهاره عند الإفراد فعوضَ: (نفسَكَ) يمكن القول: (اتّق نفسك). إنّ سيبويه يحتكم إلى مدى تواتر التّركيب في كلام العرب لذلك قال: «ولم يكن مثل (إيّاك) لو أفردته لأنّه لم يكثر في كلامهم كثرة (إيّاك) فشُبِّهت بإيّاك حيث طال الكلام وكان كثيرًا في الكلام.»(1)

☐ الحال: وعبّر سيبويه عن ذلك بقوله: «واستغناءً بما يرون من الحال»(2) فالحالُ الذي يلاحظُ مشاهدةً أو سماعًا يُغني عن الكلام. هنا يصبح للمقام أثرٌ في توجيه المقال إذ ينضاف إلى (المنطوق) عنصرُ (الملاحظة) وقد حشد صاحب الكتاب من الأمثلة كثيرها استشهادًا على أثر الأحوال في الأقوال نكتفي بالوقوف عند لفيفٍ منها تمثيلاً لا حصرًا:

المصدر	الأقوال	الأحوال
الكتاب ج 01 ص 253	«حديثَكَ»	رؤيةُ رجُل تحدّث حديثًا فقطعهُ
نفسه	«الجدارَ الجدارَ»	الجدارُ مخوف مائِل
نفسه ص 257	«القرطاسَ واللهِ»	رؤيةُ رجلٍ يسدّدُ سهمًا قِبَلَ القِرطاس أو سماع وقْع السّهم في القرطاس.
نفسه	ـ «الهلالَ وربِّ الكعبة» ـ «عبدَالله»	رؤيتكَ ناساً ينظرون الهلال وأنت منهم بعيد فإذا كبّروا قلتَ: الهلالَ وربِّ الكعبة، أي أبصَروا الهلال. أو رؤيتك ضربًا فقلت على وجه التفاؤل: عبدَ الله، أي يقع بعبد الله أو بعبد الله يكون.

هكذا يكون تأويل العنصر المحذوف من المقال موقوفا على استحضار ملابسات المقام عن طريق المشاهدة أو السّماع ومن ثمّ يكون وصف الأحوال سبيلاً قويمًا إلى تحديد المحذوف من الأقوال وذلك بتخيّر المعادل اللّفظي لمقام كلّ جملة طرأ عليها

(1) نفسه ص 275
(2) نفسه

حذفٌ فمثلما يمكن تعويض الأحوال في (حديثَـكَ) بـ (تابع) وفي (الجدَار الجدارَ) بـ(احذَر) وفي (القرطاسَ واللهِ) بـ (يُصيبُ) أو (أصاب) وفي (الهلالَ وربِّ الكعبة) بـ(أبصروا) يمكن تعويض الأحوال أيضًا في (إيّاك والأسدَ) بـ (إيّاكَ فاتّقينّ والأسد) وفي (أهلَكَ واللّيل) بـ (بادر أهلك قبل اللّيل) وفي سائر الأمثلة التي تجري هذا المجرى. إنّ التّكامل بين الأحوال والأقوال يُشكّل الأصل الذي تتمُّ العودة إليه لمعرفة البنية التّامة وبذلك تكون القرينة المعتمدة في تحديد المحذوف حاليّة مقاميّة.

□ المقال : وعبّر سيبويه عن ذلك بقوله«واستغناء (. . .) بما جرى من الذكر»[1] باعتبار أنّ المُظْهَر دال على المُضْمَر وسواء امتنع إظهار اللّفظ في الاستعمال أم جاز فإنّ المعوَّل في الحاليْن هو البنية التّامة التي يُرْجَع فيها المحذوف إلى سلسلة الكلام. فكأن اللّفظ المذكور أثرٌ يقصُّه اللّغوي للوصول إلى اللّفظ المحذوف لذلك وقف سيبويه عند المفعول الأوّل والمفعول معه والقرينة العاطفة لهذا على ذاك كما تحسّس ما يشبه التّناوب الوظيفي بين الفعل المُضْمر والمفعول الأوّل الذي «صار بدلاً من اللّفظ بالفعل»[2]. هكذا سار تعليل صاحب الكتاب لظاهرة الحذف، من زاوية المقال، ممّا هو مُظهر باتّجاه ما هو مُضمر وفق قاعدة العمل النّحوي إذ لكلّ معمول عاملٌ. فللمنصوب المذكور ناصبٌ وإنْ طُويَ ذكره: «إيّاكَ والأسدَ وإيّاي والشرَّ (. . .) فإيّاك متّقًى والأسد والشرّ متَّقَيان فكلاهما مفعول ومفعول معه»[3]. وبذلك يتوصّل سيبويه من خلال «ماجرى ذكره» إلى إخراج «العقدة الإسناديّة» المضمَرة وصولاً إلى البنية التّامة: [إيّاك فاتّقينَّ والأسدَ/ إيّاي لأتّقينَّ والشرَّ].

إنّ في تعليل سيبويه لظاهرة الحذف في هذا المثال تقاطعا بين المقام والمقال والمعيار والاستعمال ممّا يشكّل جوانب متنوّعة تتضافر لتفسير الحدث اللّغوي إنشاءً وتقبّلاً.

كما تكلم صاحب الكتاب على الحذف من خلال إسقاط خبر الناسخ من التّركيب: «ويقول الرَّجلُ للرَّجلِ: هل لكم أحدٌ إنّ النّاس ألْبٌ عليكم، فيقول: إنّ زيدًا وإنّ عمْرًا، أي إنّ لنا. وقال الأعشى (المنسرح):

---

(1) نفسه

(2) نفسه

(3) نفسه ص 274

إنّ مَحَلاً وإن مرتحَلاً   وإنّ في السَّفْرِ ما مضَى مَهَلاَ

وتقول: إن غيرها إبلاً وشاء كأنّه قال: إنّ لنا غيرَها إبلاً وَشاءً أو عندنا غيرَها إبلاً وشاءً. فالذي تُضْمرُ هذا النّحوُ وما أشْبهه. وانتصبَ الإبلُ والشّاءُ كانْتصابِ فارسٍ إذا قُلْتَ: ما في النّاس مِثْله فارسًا، ومثْلُ ذلك قول الشاعر (الرّجز):

* يـا ليـتَ أيّـامَ الصّبـا رواجِعَـا *

فهذا كقوله: ألا ماءً باردًا كأنّه قال ألاَ مَاءَ لنا باردًا، وكأنّه قال: يا ليْتَ لنا أيّام الصّبَا، وكأنّه قال: يا ليتَ أيّام الصّبا أقبلتْ رواجِعَ»[1] فمحلّ الخبر المحذوف شاغر في سلسلة الكلام إلاّ أنّ المعنى حاضر في الذّهن وهو حضورٌ غير مادّيّ. فأساس العلاقة بين طرفيْ الزوج لفظ/معنى يتمثل في انتظام الأفكار في الذّهن قبل انتظام الألفاظ في سلك التّركيب، فالمعنى هو الأصل الذي تكون إليه العودة وذلك لرصد مظاهر التّشكّل المختلفة للّفظ. وقد وقف سيبويه عند بنيتيْن ناقصة وتامّة:

البنية النّاقصة	البنية التّامّة
إنّ ∅ زيدًا وإنّ ∅ عمرًا	إنّ (لنا) زيدًا وإنّ (لنا) عمراً
إنّ ∅ مَحَلاً وإنّ ∅ مرتحلاً إلخ...	إنّ (لنا) مَحَلاً وإنّ (لنا) مرتحَلاً إلخ...
إنّ ∅ غيرها إبلاً وشاءً	* إنّ (لنا) غيرها إبلاً وشاءً. * إنّ (عندنا) غيرها إبلاً وشاءً.
ألا ماءً ∅ باردًا	ألا ماءً (لنا) باردًا
يا ليتَ ∅ أيّام الصّبا ∅ رواجعًا	* يا ليت (لنا) أيّام الصّبا * يا ليت أيّام الصّبا (أقبلتْ) رواجع

تتمثّل مزيّة الحذف في الاختصار فاللّفظ قليلٌ والمعنى كثيرٌ ولم ينجم عن شغور محلاّت في التّركيب أيّ خلل في المعنى، بل إنّ من البلاغيّين النقّاد من وجد فيما ذكر سيبويه أرضيّة خصبية للحديث عن جماليّة هذا اللون من الحذف فلا غرابة أن يعمد عَلَمٌ

(1) نفسه ج2 ص 141-142

كعبد القاهر الجرجاني إلى كلام سيبويه لينقله بنصّه[1] متّخذا إيّاه منطلقا لتحليل الجانب الجماليّ لحذف خبر النّاسخ معتبراً أنّ هذا الضّرب من الحذف يحقّق «الحُسْنَ » و«الصحّة» » في آن لأنّ النّاسخ يشي بالخبر المحذوف على سبيل التّلميح، فمن التّلميح يتأتّى «الحُسْن»؛ وإنّ ذاك «الحسن» ليَتَعذّر في حال تحويل التّركيب من النّقصان إلى التّمام. يقول عبد القاهر: «فقد أراك في هذا كلّه أنّ الخبر محذوف، وقد ترى حُسْن الكلام وصحّتَه مع حذفه وترك النّطق به، ثمّ إنّك إن عمدت إلى (إنّ) فأسقطتها، وجدْت الذي كان حَسُنَ من حذف الخبر، لا يحسن أو لا يسوغ. فلو قلت: «مال» و«عدد» و«محلّ» و«مرتحل» و«غيرها إبلاً وشاء» لم يكن شيئاً، وذلك أنّ «إنّ» كانت السبب في أنْ حَسُنَ حَذْفُ الذي حذف من الخبر وأنّها حاضنته والمترجم عنه والمتكفّل بشأنه»[2]. كما لم يفت سيبويه أن ينبّه إلى التباين الذي يمكن أن يحصل بين ما يبوح به ظاهر اللّفظ وما يريده المتكلّم وهو تباينٌ سببه الحذف: "أمّا ما يُضاف إلى الآباء والأمهات فنحو قولك هذه بنو تميم وهذه بنو سلول ونحو ذلك، فإذا قلتَ هذه تميم وهذه أسد وهذه سلول فإنّما تريد ذلك المعنى غير أنّك إذا حذفتَ، حذفتَ المضاف تخفيفاً"[3]. إنّ في كلام سيبويه تـواتراً لعبارات من قبيل: «فإنّما تريد ذلك المعنى» «وإنّما يريدون» «وإنّما المعنى» «وأنت تريد»[4] فيتّضح بما لا يدع مجالا للشّك أنّ الفرق قائم بين معاني الجملة أو الكلمة في ذاتها والمعاني التّي يريد المتكلّم أن يحمّلها ملفوظه والتّي لا تُفيدها الجملة أو الكلمة ضرورةً وذلك على سبيل التّوسع والمجاز ممّا هو مرتبط بمقاصد المتكلّم: Les intentions du locuteur [5] فمسألة الحذف تمثّل نافذةً على ما يريد المتكلّم أن يقوله بالتّلفظ بتلك الكلمة أو ذاك التّعبير أو تلك الجملة على نحوٍ يبتعد فيه عن معانيها الحرفيّة أو الحقيقيّة فـ (آسْأَلِ القريةَ) أو (يطؤهم الطَّريقُ)[6] من المجاز لأنّ المعنى الحرفيّ الظّاهر في كلٍّ من الجملتيْن لا يُفضي إلى مراد المتكلّم فالأمر يتعلّق إذن بالمقاصد الممكنة

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 321

(2) نفسه ص 322

(3) سيبويه: الكتاب ج 3 ص 246

(4) نفسه ص 246 – 247

(5) راجع:

John.r. Searle: Expression and Meaning. Traduit par Joëlle Proust : Sens et expression Ed. De minuit Paris 1982 p.22

(6) سيبويه: الكتاب ج 3 ص 246–247

للمتكلّم. هكذا ينقشع الخلط بين معنى- تلفّظ المتكلّم Le sens de l'énonciation du locuteur ومعنَى الكلمة أو الجملة Le sens du mot ou de la phrase [1]. إنّ الحذف عدول عن أصل اللّفظ ولذلك أثره في المعنى الذي لم يعد بدوره أسيرًا لذلك الأصل لأنّه استحال نافذة على معنًى «ما وراء اللّغة» وارتبط بقصد المتكلّم وبقدرته على تجاوز اللّغة باللّغة.

إنّ المتتبع لملاحظات سيبويه بشأن اللفظ والمعنى في ضوء المسألة التركيبية من خلال الزّوايا الثلاث التي عرضنا لها: الاستقامة والتقديم والتأخير والحذف، يلحظ انشداد تلك الملاحظات إلى وظيفة محوريّة نهض عليها التفسير النبوي والصحابي وهي وظيفة الفهم والإفهام في ظل ما كُلّف به الرسول من مهمة تبْيين ما نُزّل إلى الناس من الذّكر الحكيم. فلئن عُني المفسّر، في مرحلة النشأة الأولى، بإفهام المعنى وتوضيحه المباشر للناس دون حاجة إلى اعتماد أدلة لفظية للأسباب التي بيّنّا، فإنّ النحوي اهتمّ، في ظلّ الابتعاد التدريجي عن منبعيْ الوحي والفصاحة وفي ظل تفشّي اللّحن، بالشروط التي تؤمّن الفهم الصحيح للتركيب القرآني. ومن تلك الشروط ما يتصل بالطرف الأوّل من الزوج لفظ/ معنى ومنها مايتصل بالطرف الثاني:

☐ شروط تأمين الفهم على صعيد اللفظ: فعلى مستوى شرط الاستقامة اللفظية تتأكد ضرورة احترام القواعد الإعرابية حتى ينجح المتكلّم في إيضاح المعنى والإبانة عنه ويوفّق السامع أو المتقبل في فهم ذلك المعنى ليتاح له إفهامه لا سيما وأنّ اللفظ هو وسيلته في الفهم والإفهام الصحيحيْن لأنّ "الإعراب الذي هو النحو إنّما هو الإبانة عن

---

(1) نفسه: ص 122-123: أفردَ Searle في كتابه المذكور فصلا جيّدًا عن المجاز وقد نقد التّصنيف التّقليدي للمعنى إلى حقيقي ومجازي وذهب إلى تأكيد أنّ قضيّة المجاز تدور حول العلاقات بين معنى الكلمة أو الجملة من ناحية ومعنى المتكلم أو التلفظ من ناحية أخرى. ورأى أن كثيرين ممن كتبوا عن المجاز أحلُّوا العنصر المجازي للتلفظ في باب الجملة أو التّعابير الملفوظة واعتقدوا أنّ هناك ضربيْن من المعنى: حرفيًا ومجازيًا. ويذهب سيرل إلى أنّه ليس للجمل والكلمات إلاّ المعنى الذي لها وعندما يدور حديث عن المجاز فإنّ مدار الحديث في الواقع هو مايريد المتكلّم أن يقوله بالتلفّظ بالكلمة أو التعبير أو الجملة دون أن يريد بالضرورة ما تعنيه الكلمة أو العبارة أو الجملة في ذواتها وقد سمّى سيرل المعنى المجازي: معنى تلفّظ المتكلّم Speakers utterance meaning وسمّى المعنى الحرفي أو الحقيقي: معنى الكلمة أو الجملة Word or Sentence meaning ومعلوم أنّ سيرل من أبرز أعلام الاتّجاه البرغماتي في اللّسانيات الحديثة راجع:
محمّد صلاح الدّين الشّريف: تقديم عامّ للاتّجاه البرغماتي ضمن «أهمّ المدارس اللّسانيّة» تونس، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية 1990ص 95 ومابعدها.

المعاني بالألفاظ"[1] ومما يؤكّد الأساس النّحويّ لوظيفة الإبانة أو البيان والتّبيين ـ وهي الوظيفة التي سنكتشف أنها تختزل أو تكاد نظرية الخطاب عند العرب ـ الصّلة المعجمية الوثقى بين مادة (عرب) من جهة والتّبيين والإبانة والإيضاح من جهة أخرى[2] فما سيأتي من كلام للعلماء والنقاد على الكلام/ الحُجّة وشروط البيان والتبيين ومقوّمات القول البليغ في إطار وظيفة الفهم والإفهام مستمَدّ الجذور من مفهوم نحوي جليل هو مفهوم الإعراب الذي فزع العرب إلى التأليف في أبوابه تحصينا للقرآن من الفهم الخاطىء الذي بات يتهدّد معانيه في ظلّ البعد عن منابع الوحي والفصاحة. ويمثل تلك المنابع النبيّ ومن عايش معه نزول الوحي من الصحابة ومن أتى بعدهم من التّابعين من ذوي التكوين اللغوي المتين الذين كانوا في غنى عن تقويم لفظهم بصناعة الإعراب. أمّا على مستوى الشرط الثاني فيتعلق الأمر بضرورة إحكام التصرف في اللفظ بالتقديم والتأخير مع الحفاظ على وظيفة الإبانة لذلك رأى سيبويه أنّ من التقديم والتأخير ما هو ممكن ومنه ما هو متعذّر. والمتعذّر يشكّل الصنف الذي يقع من خلاله تعطيل وظيفة الإبانة في الكلام كتعذّر تقديم خبر الناسخ على اسمه في قولك (إنّ أخوكَ عبدَالله) باعتبار أنّ الناسخ (إنّ) حرف مفتقر إلى قوة الفعل وبما أنّ ذلك الحرف لا يتأهل للفعلية فإنّه لا يتصرف في التركيب كالفعل. فسيبويه لم يُبِحْ من التقديم والتأخير إلا ما وافق القاعدة التركيبيّة وكان محقِّقاً للإبانة عن المعنى. فإذا ما توفر ذلك الشَّرط أمكن أن تتحقق الوظيفة البلاغية للتقديم والتأخير وهي (بيان الأهمّ). وفيما يتعلق بالشرط الثالث من شروط تأمين الفهم على صعيد اللفظ نجد سيبويه حريصا، من خلال كلامه على الحذف، على استحضار التركيب التّام في تحديد التركيب المحذوف. وهو بذلك يطبّق منطلقه النّظريّ في الحذف والمتمثّل في اعتباره مظهراً طارئاً على أصل الكلام: "اعلم أنهم مما يحذفون الكلِم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك"[3] ولقد كان الحذف باباً نفذ منه صاحب الكتاب إلى التمهيد للكلام على أبرز قضية من قضايا الخطاب البلاغي والشعري عند العرب هي قضية التّوسّع من خلال الوقوف عند ضرب من المجاز سيصطلح عليه بالعقلي. ولكنّ الاهتداء بالكلام التام في تعرُّف الكلام المحذوف يقع الاستناد فيه إلى خاصيّة العلاقة الإسنادية:

---

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 9 ص 115
(2) نفسه ص 114-115
(3) سيبويه: الكتاب ج1 ص 24

إسناد اللفظ إلى غير ما جُعل له في الأصل وهي، من خلال ما رأينا مع سيبويه، خاصِّيَّة زمانية أو مكانية أو مفعولية. المهمُّ أن هذه الخاصية أو تلك تشكِّل القرينة التي توضِّح المعنى وتُبِين عنه فتقيه، في إطار الحرص على وظيفة الفهم والإفهام، من الغموض وتُحصِّنُه من الإحالة.

□ شروط تأمين الفهم على صعيد المعنى: وتتَّصل بكلام سيبويه عما وسمناه بالاستقامة المعنوية إذ نبَّه إلى جملة من المعايير المنطقية الضامنة للفهم ومن ثم لتحقيق الإبانة في الكلام. فتحدث عن المعنى من حيث الحسن والقبح من خلال مثال النكرة والمعرفة فتبيَّن لنا أن اقتران النكرة بالنكرة في التركيب مما يُخلُّ بالفائدة ويُضعف المعنى من الجهة المنطقية. فوجه الحُسن في قولك (كان رجل من آل فلان فارساً) هو مناسبة المعرَّف (آل فلان) للنكرة (رجل) إذ تحول الرجل من المجهول إلى المعلوم، أمّا وجه القبح في قولك (كان رجل في قوم عاقلا) فهو منافرة النكرة (قوم) للنكرة (رجل) لأنّ النكرة لا تعرِّف النكرة، وإن كان هذا المثال القبيح سائغا من جهة التركيب فإحلال (قوم) محل (آل فلان) يخل بالاستقامة المعنوية دون اللفظية مما يعطِّل وظيفة الإبانة. وفي الإطار نفسه تحدَّث سيبويه عن المعنى من جهة الجواز وعدمه ومن جهة الوجوب والتناقض وهي كلها جهات منطقية ليست من قواعد اللّغة في شيء لأنها تتعلّق بالمعنى تحديداً أي هي من قواعد التفكير أو قانون الفكر: المنطق[1]. هكذا تتقاطع في كلام سيبويه على المعنى الجهتان النحويّة والمنطقيّة. وفي إطار هذا التقاطع تحدَّث صاحب الكتاب عن "الكلام المستقيم الحسن" وعن "المحال" القائم على التناقض وعن "المستقيم الكذب" وعن "المستقيم القبيح" وعن "المحال الكذب". فبدا من خلال كل ذلك أنّ نموذج الكلام عنده هو ما استقام لفظه وقَبِلَ العقلُ معناه وهو ما يخدم وظيفة الفهم والإفهام. بذلك يمهِّد سيبويه لما سيقوله العلماء والنقاد عن نموذج اللفظ والمعنى الذي سيحكم، في مرحلة من المراحل، نظريتهم البلاغية والشعرية وهو ما سنكشفه على وجه الدقّة في الفصول الآتية من هذا البحث.

تجلى اهتمام سيبويه بالطَّرف الأول من الزوج لفظ/ معنى من خلال ضبْطه لمجاري ائتلاف الكَلِم وفق ما تكلمت به العرب باعتماد الشواهد القرآنية ورفيع المنظوم والمنثور

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص 47

ضمن حرص واضح على شروط الاستقامة اللفظية تصدّيا للّحن وتوطيئا لعلم إعراب القرآن الذي يتحصّن به القارىء من زلاّت الفهم. كما تجلى اهتمام سيبويه بالطرف الثاني من الزوج لفظ/ معنى من خلال ضبطه لجهات المعنى الصحيح من حيث الحسن والصدق والمعقولية وعدم التناقض والقرب من الحقائق.

نتج عن كل ما تقدم إذن اهتمامٌ من سيبويه "بنحويّة الكلام" هذا المفهوم الذي سعينا من خلاله إلى رصد تشكل الزوج لفظ/ معنى باستنطاق الأمثلة التي عالجها صاحب الكتاب وكانت على صلة وثيقة بالحالات الإعرابية والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والإضمار والإظهار والأمر والنهي والحذف الذي طرح من خلاله المعنى في صلته بالحقيقة والمجاز وبالمقال والمقام متوقّفاً في الأثناء عند بلاغة الاختصار الراجعة إلى جمالية الحذف دون أن يفوته التمييز بين المعنى الذي يريده المتكلم من الألفاظ وما تعنيه الألفاظ في أصل وضعها اللّغوي. ولئن كنا قد ألمعنا فيما مرّ من هذا الفصل إلى محدوديّة استفادة العلماء والنقاد بعد سيبويه من ملاحظاته المتعلقة بالمسألتيْن الصوتيّة والصرفيّة الاستفادة الجمالية المطلوبة، فإنّ ما كنا بصدد تحليله من مظاهر متّصلة بنحويّة الكلام عبر رصدنا لتشكّل الزوج لفظ/ معنى في ضوء المسألة التركيبية لَيُؤَكّد بحقٍّ فضل سيبويه العميم على أبرز من نظّر للخطاب البلاغي والأدبي. فقد نبَّههم إلى "ما يتميّز به التركيب النحوي من خاصيات دقيقة"[1] لذلك لاحظوا "أنّ المعنى في الشعر لا يستطيع أن يظفر باستقلال واضح وأنّه يرتبط بفكرة التنظيمات الداخلية للألفاظ المستعمَلة في تشكّله أو تكوينه أي إنّ "التنظيم" يعطي له غنى ومادة جديدة"[2]. ففي ظل هذا الوعي بأثر تنظيم الألفاظ في تشكيل المعنى تكلّموا بطريقة جمالية على التّأليف والنَّسج والرّصف والنَّظم... ضمن عناية فائقة بمصطلح "معاني النحو" الذي أبرز سيبويه معظم جوانبه كالحالات الإعرابية والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والحذف والإضمار والإظهار... وتَرَكَ لمن جاء بعده فرصة صياغته وضبط حدوده[3] وتوجيهه الوجهة الجمالية المطلوبة. فلا غرابة إذن أن يعوّل اللاّحقون من علماء البلاغة والنّقد على «الكتاب» يستمدّون منه مفاهيمَ أصولاً لبناء أطروحاتهم. فعبد القاهر الجرجاني قبسَ ما

(1) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص 112

(2) نفسه

(3) المنصف عاشور: ظاهرة الاسم في التفكير النحوي ص 323-324

قبسَ من كتاب سيبويه في (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)[1] كذلك صنع ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ) في كتابه (سر الفصاحة)[2]. وقد ذهب علي النّجدي ناصف إلى اعتبار سيبويه «واضع البلاغة»[3]. إنّ صاحب الكتاب مؤسّس لا لعلم النّحو فحسب بل لعلوم أخرى نمت في حضن المعارف النّحويّة أبرزها ما يتّصل بالبلاغة وبطريقة التعامل مع الشّعر استشهادًا وشرحًا ونقدًا. فكتابه «ليس أعظم مراجع النّحو والصّرف عامّة وكفى، ولكنّه مع ذلك أصل من أصول الثّقافة الإسلاميّة، في غير ناحية من نواحيها المتعدّدة انشقّ عنها أو هدى إليها وأوحى بها»[4]. وبذلك يثْبُتُ الرّأي القائل بأنّ مباحث المعاني نحويّة تأكيدًا للصّلة الوثقى بين ما خطّط له سيبويه من مباحث علم المعاني وما انتهى إليه علماء البلاغة فيما بعد[5].

(1) علي النجدي ناصف: سيبويه إمام النحاة ص 194-195-196
(2) نفسه ص 197
(3) نفسه
(4) نفسه ص 197-198
(5) نوزاد حسن أحمد: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه ص 301

خاتمة الفصل الثاني

رأينا في الفصل الأول أنّ اهتمام المفسِّر انصرف أساسا إلى المعنى باعتبار أنّ غايته هي الإبانة بحكم اضطلاع أوّل مفسر للقرآن، وهو النبي، بمهمة التّبيين. وقد كان السّكوت عن اللفظ سكوتا شبه تام. فالرسول لم يكن، نظراً لسلطته الروحية واللغوية، في حاجة إلى الكلام على اللّفظ والاستدلال به. والصحابة والتابعون، بالإضافة إلى قدراتهم اللّسانية الطبيعيّة التي جعلتهم في غنى عن التّعويل على اللفظ، لم يكونوا يجرؤون، في ظل النهي عن القول بالرأي في القرآن، على التوسّل بالألفاظ للاجتهاد في استنباط المعاني القرآنية. المهمُّ أنه نتج عن تفسير النبي والصحابة والتابعين تركيز أوّليّ لأهم وظيفة لغوية ستحكم بلاغة العرب وشعرهم ونظرية كلّ خطاب لديهم هي وظيفة الفهم والإفهام المستمَدَّة من وظيفة البيان والتّبيين. بذلك حدَّد المفسِّرون الأوائل، وعلى رأسهم النبيّ، من خلال التّركيز على المعنى، والسّكوت عن اللفظ، الدائرة البيانية وقلبُها المعنى منبِّهين إلى أنّ غاية الغايات هي بلوغ ذلك القلْب. ولئن كان ذلك مطمحاً يسيراً في عهد الرسول وفي عهود من عايشوا أحداث التنزيل، فإنه بات مطمحا عسيرا في عهود تالية انتشر فيها اللَّحن وفسدت الألسنة حتى صارت دون المعنى عوائق. لذلك كان لابد من تأمين الطريق وإزالة تلك العوائق بالاهتمام باللفظ عن طريق وضع النحو أساساً لعلم إعراب القرآن[1] ومن ثَمَّ أساسًا لسبُل الإبانة عن معانيه مادامت تلك السبُل قد اشتبهت على المسلم في واقع تأشّب فيه اللَّحن وتفشَّت العجمة. فمع سيبويه المؤسِّس برزت حاجةٌ مُلِحَّة إلى الاهتمام ـ لا بالمعنى فقط ـ وإنما بالزوج لفظ/معنى باعتبار أن الطرف الأول من ذلك الزوج هو جسر العبور إلى الطرف الثاني. بذا يقع مع صاحب الكتاب رسْم الدائرة اللغوية الحاضنة لدائرة البيان. أي إنه سيقع الاهتمام باللفظ والمعنى على أساس بيانيّ في ضوء المهمّة نفسها التي كان يضطلع بها الرسول وهي البيان والتّبيين وضمن الحرص ذاته على وظيفة الفهم والإفهام. لذلك ينطلق النظر، مع سيبويه، من دائرة البيان وقلبُها المعنى باتجاه دائرة أوسع هي دائرة اللغة وقلبُها الزوج لفظ/ معنى.

(1) صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص 120

ومن ثم اتجهت عناية صاحب الكتاب إلى تحديد الشّروط اللفظية للإبانة عن المعنى باعتبار أن النحويّ استفاد من الملامح العامة للرؤية البيانية التي حكمت تعامل المفسِّر مع المعنى فحرص على أن يجعل من اللفظ سببا يُعين على فهم المعنى لذلك اهتم بضبط اللفظ من خلال ثلاث جهات أساسية:

- اللّفظ / الصّوت
- اللّفظ / الكلمة
- اللّفظ / الجُملة

□ الجهة الأولى: اللّفظ/الصّوت. قام سيبويه بالتركيز على ضربيْن من الوظائف: الوظيفة الأدائية للصّوت اللغوي مما له صلة بالبعد الإنجازي للّسان لذلك كان الاحتفاء بشروط إنجاح عملية الكلام. ومن ثم كان إلحاحه على نبذ «الثّقل» وانتصاره «للخفّة» وحرصه على قاعدة «المجهود الأدنى» ممّا شكل أرضيّة ملائمة نمت فيها فكرة الإيقاع ذات الأصول الصّوتيّة لأنّ مفهوم الإيقاع مؤسَّسٌ على «المادّة الصّوتيّة»[1] فلا غرابة أن يهتمّ ناقدٌ كالجاحظ بـ«حروف الكلام» و«أجزاء البيت من الشّعر» من حيث «اتّفاقها» و«رطوبتها» و«سلاستها» و«خفّتها على اللّسان» نَبْذًا «للتّباين» و«التّنافر» و«الاستكراه» «حتّى كأنّ البيت بأسره كلمة واحدة وحتّى كأنّ الكلمة بأسرها حرفٌ واحدٌ»[2] وفي الإطار نفسه يتنزّل إلحاح الجاحظ على مفهوم «الاقتران» بين الاصوات: «فأمّا في اقتران الحروف فإنّ الجيم لا تقارن الظّاء ولا القاف ولا الطّاء ولا الغين بتقديم ولا تأخير»[3]. فبذرةُ الإيقاع تنمو مع الحرف لتبسط ظلالها على الكلمة التي هي فرع في دوحة التّركيب، فمتى كان البيت كالكلمة في انسجام أجزائه ومتى كانت الكلمة كالحرف في تشاكل أصواتها تَحقَّق «القِرانُ» على صعيد النّص: «وتتبيّن التكلّف في الشّعر أيضًا بأن ترى البيت فيه مقرونًا بغير جاره ومضمومًا إلى غير لفقِهِ ولذلك قال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشعر منك، قال: وبم ذلك؟ فقال: لأني أقول البيت وأخاه ولأنك تقول البيت وابن عمه وقال عبدالله بن سالم لرؤبة: مُت يا أبا الجحّاف إذا شئتَ ! قال رؤبة: وكيف ذلك؟

---

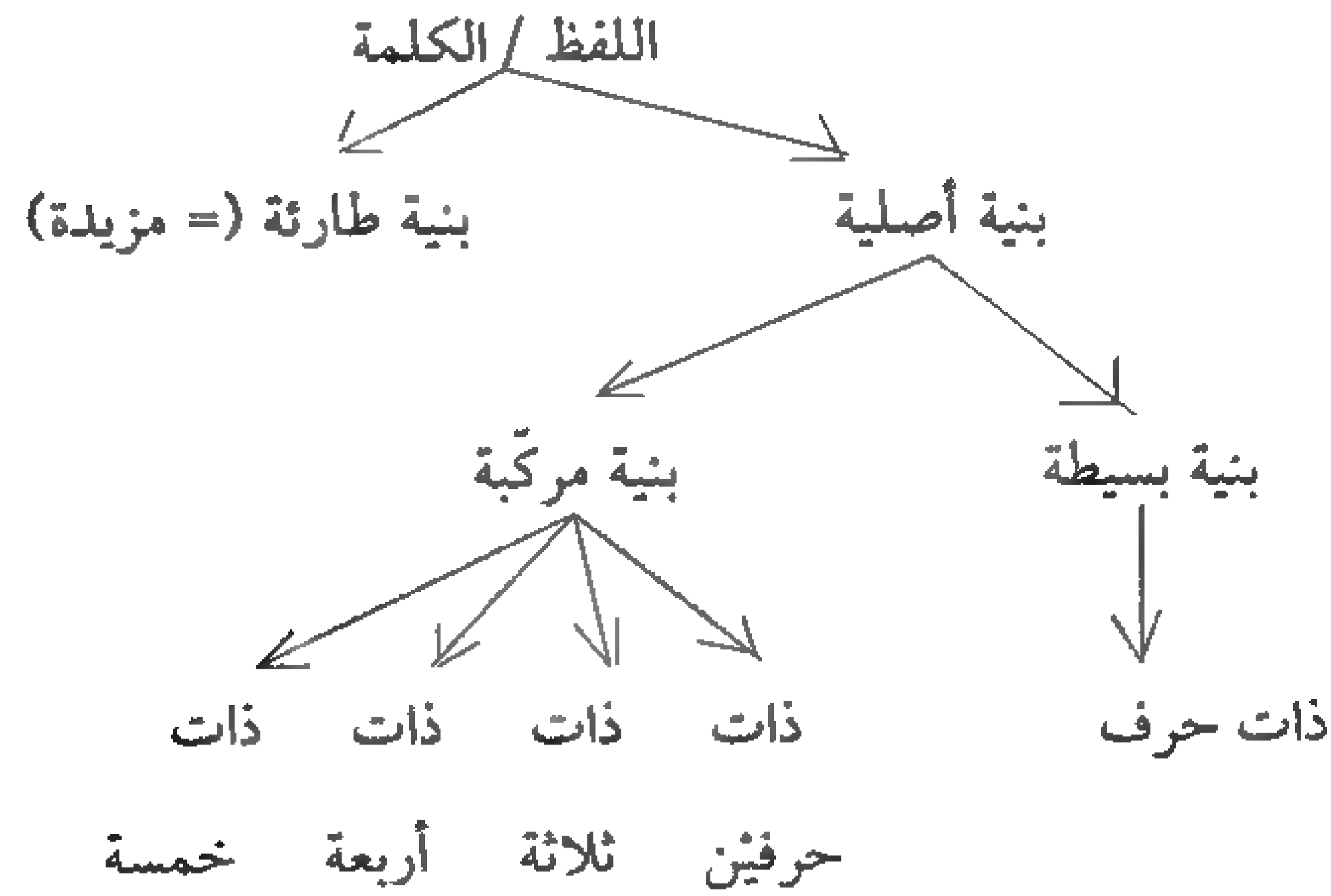
(1) محمّد الهادي الطرابلسي: في مفهوم الإيقاع . حوليات الجامعة التّونسيّة العدد 32 سنة 1991 ص 18

(2) الجاحظ: البيان والتبين ج 01 ص 67

(3) نفسه ص 69

قال: رأيت اليوم ابنك عقبة يُنشِد شعرا له أعجبني. قال رؤبة: نعم ولكن ليس لشعره قِران. يريد أنّه لا يقارن البيت بشبهِهِ»[1] إنّ الانسجام بين مستويات النّص يتحقّق من انسجام ألفاظه وهو انسجام يتجسّم صوتيًا بواسطة تلك الألفاظ ائتلافًا واختلافًا فقد «تكون الوحدة الصّوتية التي يمكن تسميتُها بالنّواة الإيقاعية صفةً جوهريّة أو ثانويّة في صوتٍ، أو مجموعة أصوات مطابقة لجملةِ أصوات الوحدة الدّلاليّة الدّنيا أو غير مطابقة كما قد تكون نغمةً مسموعة من توالي المفردات المكوّنة لتراكيب مخصوصة... يكون ذلكَ متغيّرًا متنوّعًا غير مقيّد ولا مشروط، وهو عمل صوتيّ في النّص تحسُّ به النّفس ولا يقنّنه الدّرس»[2].

□ الجهة الثانية: اللفظ/الكلمة. لقد عمدنا، في إطار التمثيل على النشاط الصرفي باعتباره عنصراً فعّالاً في خلق المعنى، إلى الانطلاق من كلام سيبويه على مسألة صرفية محددة هي مسألة الأصل والزيادة. واتضح لنا أنّ اللفظ يتشكل من بنية صرفيّة أصلية ومن بنية صرفيّة طارئة. والبنية الأصليّة تتفرع إلى بنية بسيطة وأخرى مركّبة. ووقفنا في إطار البنية المركّبة عند نموذجيْن من الأبنية: نموذج البنية الثنائية ونموذج البنية الثلاثية على سبيل التمثيل لا الحصر. أما البنية الطارئة فمتحوّلة تخترقها الزوائد ـ التي اكتفينا بالوقوف عند بعضها ـ وتكون تلك الزوائد سبباً في خلق معان جديدة:



(1) ابن قتيبة: الشعر والشعراء الدار العربية للكتاب ط3 1983 ج 01 ص 34
(2) محمّد الهادي الطرابلسي: في مفهوم الإيقاع ص 21

وتجدر الإشارة إلى أنّ التّداخل يظل قائماً بين تشكّل اللفظ صوتاً وتشكّله كلمة، ومأتى ذلك هو التداخل بين "الصوتي" و"الصرفي" في خطاب سيبويه. فلا غرابة والحالة تلك أن يستغل القدماء "ملاحظاتهم الصوتية أحيانا ليبيّنوا كيف تؤلَّف الحروف لتكوين الكلمات"(1) باعتبار أنّ الأصوات في عصر سيبويه "هي جزء من الدراسة الصرفية"(2).

□ الجهة الثالثة: اللفظ/الجملة. لقد تبيَّنّا ضبط سيبويه للفظ باعتباره تركيبا أو جملة من خلال ثلاثة ضروب من التشكُّل: تشكّل اللفظ إعراباً وتشكّل اللفظ ترتيباً وتشكّل اللفظ اختصاراً:

* تشكّل اللفظ إعراباً: ويتضح من خلال العلامات التي تعلق أواخر الألفاظ من رفع وجرّ ونصب وجزم وهي بمثابة الموجِّهات الحسِّية المرئية التي تعكس الحالة الإعرابية وتكشف في الآن نفسه عن طريقة مستعمل اللغة في تعليق الكلم بعضه ببعض. فالتشكّل الإعرابي للفظ هو مظهر بارز من مظاهر نحويّة الكلام التي تمثل أداة فعالة في إنتاج المعاني وفق خُطط في النظم دقيقة.

* تشكل اللفظ ترتيباً: وقد تجلى من خلال جانبيْن متحاضنيْن إلى حد بعيد: جانب نحوي يجسِّد منطق العلاقة بين أجزاء التركيب وضرورة التقيّد به. وجانب بلاغي يجسِّد نوعاً من التّحرر النِّسبي من ذلك المنطق من خلال تقديم لفظ وتأخير آخر عدولا عن القاعدة واتصالاً بها في آن معاً. إنّ كلام سيبويه على التقديم والتأخير فتح الباب أمام النقاد للكلام ـ ضمن اهتمامهم بمعاني النحو ـ على هذه الظاهرة كلاما جمالياً خالصا حاصروا من خلاله السرّ الجمالي في تقديم لفظ على غيره غير قانعين بمبدإ (بيان الأهم): "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يُقال: "إنه قُدّم للعناية ولأنّ ذكره أهم" من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟"(3)

* تشكل اللفظ اختصاراً: وقد جرى هذا التشكّل عند سيبويه بين حدَّيْن: التركيب المختصَر منه وهو الأصل، والتركيب المختصَر وهو الفرع. فتناول صاحب الكتاب

---

(1) عبد القادرالمهيري: من الكلمة إلى الجملة ص 35

(2) نفسه ص 29-30 ويعتبر مؤلف الكتاب أن ابن جني (تـ 392 هـ) توخى طريقة "تدل على اعتبار البحث في الأصوات علما قائم الذات" وهو عنده "أول من استعمل مصطلح "علم الأصوات والحروف""

(3) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 108

للاختصار أو الحذف مركوز أساساً على الوظيفة الجمالية ما دام موصولاً لديه بالاتّساع في الكلام والإيجاز. وقد قاد ذلك بعض النقاد ممّن اهتموا بِمعاني النحو إلى الانطلاق من تلك الوظيفة الجمالية التي تنبّه إليها سيبويه لتحليل جمالية الاختصار تحليلاً عميقاً[1]

ولئن اهتم سيبويه بضبط اللفظ من خلال تلك الجهات الثلاث على نحو معياري صارم أحياناً فإنّ طبيعة المعنى بما هو مفهوم ذهنيّ مجرَّد حالت دون ضبطه لكن ذلك لم يمنع صاحب الكتاب من الكلام الصريح أو الضمني على المعاني من خلال الجهات نفسها التي وجهت كلامه على اللفظ. لذلك أمكن الوقوف عند:

- المعنى / الصوت

- المعنى / الكلمة

- المعنى / الجملة

□ الجهة الأولى: المعنى/الصوت. ما من شك في أن الصَّوت حامِلٌ "لجرثومة" المعنى مما يدلّ على أنّ المعنى كامن في الوحدة الصوتية غير الدالة في ذاتها كمون النار في الحجر. فاكتساب تلك الوحدة لسمة مميِّزة Trait distinctif هو المفضي إلى اختصاصها بمعنى دون آخر وإن كان ذلك المعنى موجوداً بالقوة لا بالإنجاز. إنّ المسموع لفظاً يقود ضرورة إلى المفهوم معنى. فبحلول الصوت محلَّ غيره في الكلمة يتغير معنى تلك الكلمة مما يؤكد أنّ الأصوات ليست محض أجراس معزولة عن الدلالة.

□ الجهة الثانية: المعنى/الكلمة. للنشاط الصّرفي أثره البارز في تشكيل المعنى. ومن أبرز المعاني التي تشكلت من خلال كلام سيبويه على المعنى في صلته ببنية الكلمة:

* المعنى الوظيفي

* المعنى المقولي

* المعنى المعجمي

* المعنى المجازي الأسلوبي

□ الجهة الثالثة: المعنى / الجُملة. إن معنى الجملة هو ما يُستفاد من الائتلاف

---

(1) نفسه ص 321-322

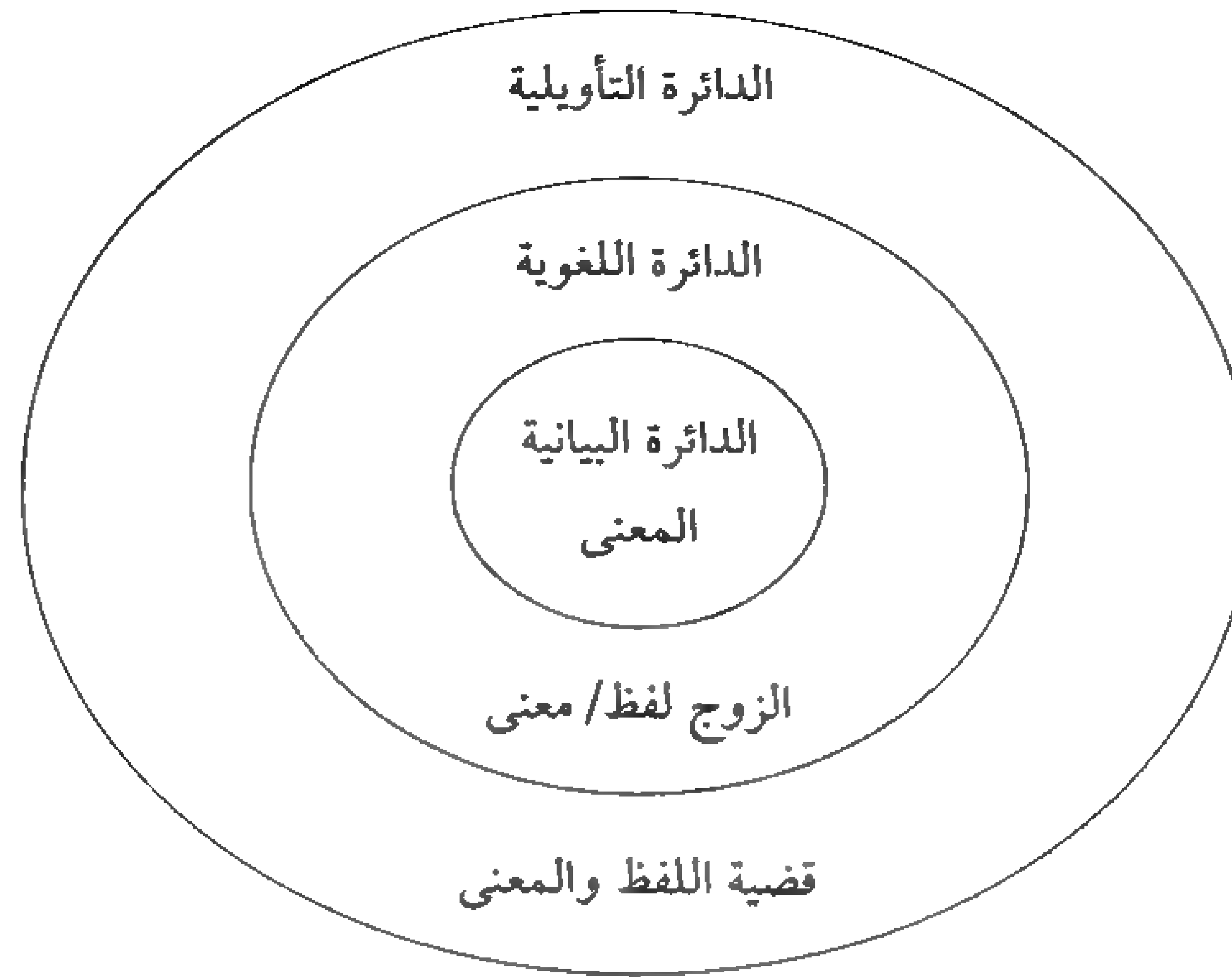
بين عنصريْن باعتبار أن ما يُستفاد منهما هو غير ما يفيده كلُّ عنصر على حدة: "فمعنى الجملة يختلف نوعياً عن مجموع المعاني التي يفيدها كل عنصر منفرداً وهذا الاختلاف ناجم عن علاقة الإسناد اللازمة في الجملة أي عن "معنى نحوي" ينعقد بمقتضاه الاسم مع الاسم أو الاسم مع الفعل"(1) لكن المعنى النَّحويّ الناتج عن التأليف محكوم بجهتيْن: نحويّة لغويّة وأخرى منطقيّة فكريّة. وفي إطار التفاعل بين الجهتيْن يتنزَّل كلام سيبويه على المعنى من حيث الحسن والقبح والاستقامة والكذب والمحال... إنّ انتظام الألفاظ وحده لا يكفي لتحقيق المعنى الصحيح إذ لابد أن تنتظم المعاني في الذهن قبل أن تنتظم الألفاظ في سلك التركيب. فتكاملُ الجهتيْن النَّحويّة والمنطقيّة هو شرط استقامة المعنى النَّحوي بقطع النظر عن المظهر الذي يجسِّده أهو التقديم والتأخير أم الحذف أم غيرهما.

يتضح مما تقدم أن معالجة الزوج لفظ/معنى تطوَّرت من مجرّد البسط العفويّ للمعنى إلى العناية المنهجيّة بطرفيْ الزّوج مما ساعد على تبلورهما ووضوح الحدود بينهما في إطار السعي إلى تقنين عمليّة الفهم والخروج بها عن التلقائية. وقد راعى صاحب الكتاب بعديْن رئيسيَّيْن في الحدث التّواصلي هما: البعد الفردي الإنجازيّ المتَّصل بالكلام: Parole والبعد العامّ المتَّصل باللّسان: Langue وما ينهض عليه نظامه من نُظُمٍ فروع كالنِّظام الصَّوتي والنِّظام الصَّرفي والنِّظام التَّركيبي أو النَّحوي.

إنّ سيبويه انطلق من دائرة بيان (المعنى) التي رسمها أوائل المفسِّرين وأوّلهم النبيّ إلى دائرة ضبط الزوج لفظ/معنى في إطار علم النحو ضمن الحرص على توفير أداة منهجيّة لفهم البلاغ اللّغوي. ولكن ستحيط بالدائرتيْن البيانيّة واللغويّة دائرة أوسع هي الدائرة التأويلية التي رسمها عالم من علماء أصول الفقه المؤسِّسين هو محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) ضمن الحرص نفسه الذي حرّك سيبويه وهو توفير أداة منهجيّة للفهم ولكنّ مجال الفهم هو الأدلّة الشرعيّة من خلال الاحتكام إلى منظومة أصوليّة توجّه الفهم الذي بات عمليّة متشعّبة وهو ما يبرر تحوّل اللفظ والمعنى عن إطار الزوج إلى إطار القضيّة.

---

(1) عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة ص 140



إنّ الدائرة الثالثة حاضنة للدائرتيْن الأخريَيْن لأنّ الشافعي انطلق في تأسيس علم أصول الفقه من الفكرة البيانية موظِّفاً العلم بلسان العرب الذي وضع قواعده سيبويه وشيوخُه وذلك من أجل وضع أصول لاستنباط المعاني والأحكام من القرآن. فنتج عن ذلك أن أصبح معه الزوج لفظ/معنى قضية تأويلية مرتبطة من بعيد أو قريب بما وسمه Paul Ricoeur بصراع التأويلات Le conflit des interprétations [1].

(1) Paul Ricoeur: De linterprétation P 29.

الفصـــل الثـالث

قضيّة اللّفظ والمعنى في إطار علم أصول الفقه
(الشّافعي نموذجاً)

إنّنا نروم في هذا الفصل، أن نسلّط الضّوء على كيفية تحول الزوج لفظ/معنى إلى قضية ذات وضعية تأويليّة في إطار علم الأصول من خلال مساهمة الشافعي التأسيسيّة. يقول ابن خلّكان: «والشّافعي أوّل من تكلّم في أصول الفقه وهو الذي استنبطه»(1) ويقول الفخر الرّازي(2): «كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة الشريعة وفي كيفيّة معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشّافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونًا كلّياً يُرْجَعُ إليه في معرفة مراتب أدلّة الشّرع فثبت أنّ نسبة الشّافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاليس إلى علم العقل»(3) ويضافُ إلى ذلك أنّ مساهمة الشّافعي تأليفيّة بين طريقتيْن كبريَيْن في الفقه الإسلامي: طريقة أهل الحديث وطريقة أهل الرّأي: «اتّخذ (= الشّافعي) لنفسه طريقةً وسطًا بين الطّريقتيْن: طريقة أهل الحديث الذين يقفون مع النّصوص ولا

---

(1) ابن خلّكان: وفيات الأعيان بيروت دار صادر 1994 ج 04 ص 165. وراجع:

- En cyclopédie de l'Islam: Article: Al-Shāfiʿī. IX E.J.Brille 1998 p.189

- الشيخ محمّد الخضري: أصول الفقه سوسة/تونس دار المعارف 1989 ص 06

- عبد السّلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 15

- عبد الغني الدّقر: الإمام الشّافعي فقيه السّنة الأكبر. دمشق دار القلم ط 5 1990 ص 227-228

(2) الفخر الرّازي متوفى سنة (606هـ) صاحب كتاب المحصول راجع:

- الشّيخ محمد الخضري: أصول الفقه ص 08

- عمر مولود عبد الحميد: الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ليبيا/ جامعة السّابع من أبريل ط 1 1425 ميلادي ص 28 وص 510.

(3) عبد الغني الدّقر: الإمام الشّافعي فقيه السّنة الأكبر ص 227. فالتّمييز صار قائما في ضوء هذا العلم الجديد بين الفقه وأصوله. يقول عبد السّلام أبو ناجي في كتابه: أصول الفقه ص 12-13: « فعملُ الأصوليّ ومهمّته: البحثُ عن القواعد الكلّية والنّظر في الأدلّة الإجماليّة من حيثُ دلالتها على الأحكام. فهو ينظر في كيفيّات هذه الأدلّة وأحوالها المتنوّعة من حيثُ كونها عامّة أو خاصّة، مطلقة أم مقيّدة أمرًا أم نهيا ويضع القواعد التي تبيّنُ الحُكم لكلّ منها (...) وأمّا عمل الفقيه ومهمّته فهو البحث في الأدلّة الجزئيّة ليصل من خلال ذلك - إلى معرفة حكم من الأحكام الشّرعيّة العمليّة مستعينًا على ذلك بتلك القواعد التي وضعها الأصولي. فإذا ما أراد معرفة أيّ حكم من الأحكام الجزئيّة أخذ هذه القواعد الأصوليّة وطبقها على الأدلّة فإنّه يصل بذلك إلى ماتدلّ عليه من أحكام. فإذا أراد مثلاً استنباط حُكم الصّلاة فإنّه يبحثُ في الأدلّة التّفصيليّة المتعلّقة بالصّلاة فيجدُ - فيما يجدُ - قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلاَةَ) فينظر في هذا الدّليل الجزئي فيجد فيه الأمر بالصّلاة وفي هذه الحالة يستخدم القاعدة الاصوليّة وهي: كل أمر خلا من القرينة يدل على الوجوب، وبذلكَ يستطيع أن يُقيم قياسًا منطقيًا من الشّكل الأوّل صورته هكذا: أقيموا الصّلاة أمر، وكلُّ أمر يدلُّ على الوجوب. النّتيجة: أقيموا الصّلاة يدلُّ على الوجوب. إذن فالصّلاة واجبةٌ.»

يعملون بالرّأي إلاّ في النّادر القليل، وطريقة أهل الرأي الذين يتوسّعون في العمل به، ويتشدّدون في قبول الأحاديث، وسجّل هذه الطّريقة في رسالته التي وضعها في أصول الفقه»[1]. لذلك سنوجّه عنايتنا إلى «الرّسالة» باعتبارها الحجر الأوّل في أساس أصول الفقه، أمّا مساهمات الفقهاء الذين تعاقبوا على البحث وترتيب الأصول[2] فليست إلاّ تفصيلاً لما وضعه الشافعي مُجْملاً، لذلك لا نعنى بها في حدّ ذاتها. لأنّ اهتمامنا منصرف إلى التشكّل الموصول بالبدايات ضمن مسعانا إلى اكتشاف المساهمات التأسيسيّة في بلورة قضيّتنا في بُعدها العامّ. فكيف تتجلّى قضية اللفظ والمعنى من خلال الطريقة التي أرساها الشّافعي لاستنباط الأحكام الشّرعيّة من الأدلّة؟

إنّ الحُكم عند الأصوليّين هو خطابُ اللّه المتّصِل بأفعال المكلّف سواء بالطّلب أو التّخيير أو الوضْع[3] وللحُكم أدلّة هي القرآن الكريم والسّنة النبويّة والإجماع والقياس: «يُحكمُ بالكتاب والسّنة المجتمَع عليها الذي لا اختلاف فيها فنقول لهذا: حكمْنا بالحقّ في الظّاهر والباطن، ويُحْكمُ بالسنّة قد رُويتْ من طريق الانفراد لا يجتمع النّاسّ عليها فنقول حكمنَا بالحقّ في الظّاهر، لأنّه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثمّ القياس وهو أضعف من هذا ولكنّها منزلة ضرورة لأنّه لا يحلّ القياس والخبر موجود»[4]. لقد انطلق الشافعي من الفكرة البيانيّة التي ألحَّ عليها أوائل المفسّرين في فترة الوحي و ما بعدها بقليل ولكنه حوَّل تلك الفكرة عن طابعها العفوي التلقائي ليتزّلَها في وضعيّة تأويلية جديدة أملتها تغيُّراتُ العصر: "كانت فترة الوحي إذن فترة استثنائية متميِّزة بكل معاني التميُّز . ووجد المسلمون أنفسهم بعدها في وضع يختلف اختلافاً نوعياً عن الوضع الذي كان فيه الرسول بين ظهرانيهم، ولكن الاستنارة بأحكامه كانت ممكنة لقرب العهد من ناحية ولتشابه القضايا من ناحية ثانية. لكن ما أن اتسعت حركة الفتوح واتسعت رقعة البلاد الإسلامية واعتنقِت الإسلامَ أجناس متعددة تحمل معها إرثاً حضارياً مختلفاً

---

(1) محمّد مصطفى شلبي: المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي ص 194. وراجع عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر ص 225 وراجع أيضا عبد المجيد الشرفي: الشافعي أصوليا بين الاتباع والإبداع . ضمن كتابه: لبنات. تونس دار الجنوب 1994 ص 131 ـ 132

(2) الشّيخ محمّد الخضري: أصول الفقه من ص 08 إلى ص 13: عدّد صاحب الكتاب مؤلّفات اللاّحقين في أصول الفقه سواء أكانت تلك المؤلّفات ابتداءً أم اختصارًا. وقد أعاد عمر مولود عبد الحميد تقريبًا ما كان قد ساقه الشّيخ الخضري في كتابه. راجع: عمر مولود عبدالحميد: الوسيط في أصول الفقه الإسلامي من ص25 إلى ص32

(3) نفسه ص 23. وراجع عبدالسلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 23 وما بعدها.

(4) الشّافعي: الرّسالة بتحقيق أحمد محمد شاكر دار الفكر للطّباعة والنشر والتّوزيع (دت) ص 599–600

وتواجه مشاكل لا عهد للمسلمين الأوائل بها حتى عسر على الخلفاء والولاة والقضاة (. . .) الاكتفاء بما نصّ عليه القرآن أو حكم به الرسول"[1] هكذا تحوَّل الدين إلى "مؤسَّسة"[2] فطُرحت ضرورة التَّقنين. فصاغ الشافعي منظومته الأصولية التي تحكم عملية استنباط المعاني والأحكام من النّص. فأصبحت فكرة البيان التي كانت عفويّة لا تخرج عن الفهم المباشر للمعنى مفهوماً نظرياً موصولاً بوضعيّة تأويليّة جديدة. وقد تجلى ذلك المفهوم في رسالة الشافعي من جهاتٍ ثلاثٍ: حدّ البيان والمخاطَب به وصولاً إلى كيفيّته.

أ/ حدُّ البيان: يقول الشّافعي: «والبيانُ اسمٌ جامعٌ لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعّبة الفروع»[3] وفي ذلك إحالة على جانبيْن: أصل ثابت يتعلّق بجوهر الدّين وحدوده من مُباح أو متعذّر وحلال أو حرام، وفرع متحوّل يتّصل بمسايرة الأحكام لتغيّر أحوال النّاس وتجدّد أوضاعهم مع ضرورة معرفة حُكْم الفرع الطارئ من خلال الأصل الثابت.

ب/ المخاطب بالبيان: يقول الشّافعي: «فأقلّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعّبة أنّها بيانٌ لمن خُوطِبَ بها ممّن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعْضها أشدّ تأكيد بيانٍ من بعض، ومختلفة عند منْ يجهل لسان العرب»[4]. إنّ تلكَ المعاني على اختلافها أصولاً وفروعًا جامعُها واحدٌ هو اللّسان العربيّ، وبحكْم تمكّن المخاطب من أسرار لسانه ولطائفه فإنّه لا يَضلّ سبيله في تلك الفروع المتشعّبة التي قد تحجب عنه الأصول. بل إنّ اللّغة التي نزلت بها تلك المعاني لهيَ خيرُ سندٍ له على الاهتداء إليها، على اختلاف درجاتها في الوضوح، بإخراجها من حيّز القوّة والكتمان إلى حيّز الإنجاز والبيان. فلئن اتخذ الشافعي فكرة البيان أرضيّةً لمنظومته الأصولية فإنه توسَّل، كما هو ملاحظ من كلامه، بالمعرفة باللِّسان أي بما قرّره علماء اللغة أمثال سيبويه و شيوخه بشأن الزوج لفظ/معنى في تركيز منهجه في استنباط المعاني و الأحكام من النّص مثلما ستتبيَّن ذلك على وجه التفصيل.

ج/ كيفيّة البيان: لقد طرح الشّافعي قضيّة «الكيفيّة» من خلال تعديده لوجوه البيان التي يمكن إجمالها في ثلاثة: بيان القرآن وبيان السّنة والبيان بالاجتهاد تأويلاً وقياسًا.

---

(1) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص 135
(2) نفسه ص 135_137
(3) الشافعي: الرسالة ص 21
(4) نفسه

لذلك يمكن التّوقّف بأناةٍ عند هذه الوجوه الرّئيسيّة ضمن تعرّفنا نهج الاستنباط الذي أرساه الشّافعي في رسالته استشرافًا لتجلّيات قضيّة اللّفظ و المعنى في خطاب الفهم من خلال المنظومة الأصوليّة.

I / بيان القرآن:

يمكن الوقوف في إطار ما بيّنه القرآن تحديدًا عندَ ثلاث درجاتٍ من اللّفظ: لفظ خاصّ ولفظ عامّ ولفظ يدخله الخصوص والعموم:

1/ اللّفظ الخاص: وهو اللّفظ الدّال على معناه نصًّا. يقول الشافعي في معرض حديثه عن وجوه البيان: «فمنها ما أبانَه لخلقه نصًّا. مثل جُمَل فرائضه في أنّ عليهم صلاةً وزكاةً وحجًّا وصومًا و أنّه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصِّ الزّنا والخمر وأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير وبيّن لهم كيف فرْضُ الوضوء مع غير ذلك ممّا بيّن نصًّا»[1] والنّصُّ «أقصى الشّيء وغايته (. . .) والنّصّ التّعيينُ على شيءٍ ما (. . .) ونصَّ الرَّجل نصًّا إذا سأله عن شيءٍ حتّى يستقصيَ ما عنده ونصُّ كلّ شيءٍ منتهاه (. . .) ومنه قيل نصصْتُ الرّجُلَ اذا استقصيت مسألته عن الشيء حتّى تستخرجَ كلّ ماعنده، وكذلكَ النصُّ في السّيْر إنّما هو أقصى ماتقدِر عليه الدّابة (. . .) وفي حديث هرقل: ينصُّهم أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن ونصُّ السّنة أي ما دلّ ظاهرُ لفظهما عليه من الأحكام»[2]. إنّ مدارَ «النّصِّ» هو «التّعيين» و«الاستقصاء» و«الاستخراج» إظهارًا لما هو في حُكمِ الخفيّ، ممّا يقف بنا على وضعيْن للمعنى: وضعه بالقوّة أي في حيّز الذهن وهو يعتملُ داخل الفكر ووَضعه بالإنجاز أي في حيّز اللّغة عندما يتشكّلُ «فيزيائيًّا» من خلال لفظٍ بعينه. إنّ الانتقال بين ذينكَ الحيّزَيْن هو الذي يقتضي من «النّاصِّ» أن «يُعيِّن» و«يستقصيَ» و«يستخرِج» حتّى ينجح في اختيار اللّفظ من بين ألفاظ أخرى في رصيد المجموعة اللّغوي ليصيب معنى بعينه دون سواه ممّا يضمن الدّلالة الظّاهرة للّفظ على هذا الحُكم أو ذاك.
ولئن أنعمنا النّظر في نمط المعنى المستفاد نصًّا، كما حدّه الشّافعي، لوجدناه متعلّقًا بالعبادات والسّلوك والمعاملات كوجوب الصّلاة والصّوم والحج وحدود الطّلاق مثلاً.
ولعلّ ما سنسوق من أمثلة كفيل ببلورة ذلك النّمط ضمن قضيّة اللّفظ والمعنى عامّة:

---

(1) نفسه ص 21

(2) ابن منظور: لسان العرب ج 14 ص 163

تعليق الشّافعي	السّورة/ الآية	المصدر	المثال
«فكانَ بيّنًا عند مَنْ خُوطبَ بهذه الآية أنّ صومَ الثّلاثة في الحجّ والسّبع في المرجع عشرةُ أيّام كاملة. قال الله: (تلكَ عشرةٌ كاملةٌ) فاحتملتْ أن تكون زيادةً في التّبيين واحتملتْ أن يكون أعلَمَهُمْ أنّ ثلاثة إذا جُمعت إلى سبعٍ كانت عشرةً كاملةً».	﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ ﴾ (البقرة/ 196)	الرّسالة للشّافعي ص 26	01
فكان بيّنا عند من خُوطبَ بهذه الآية أنّ ثلاثينَ وعشرًا أربعون ليلةً. وقوله (أربعين ليلة) يحتمل ما احتملت الآيةُ قبلها من أن تكون إذا جُمعت ثلاثون إلى عشرٍ كانت أربعين، وأن تكون زيادةً في التّبْيين».	﴿ ۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ ﴾ (الأعراف/ 142)	نفسه ص 27	02
«فافترضَ عليهم الصّوم، ثمّ بيّن أنّه شهر، والشّهر عندهم ما بين الهلالَيْن وقد يكون ثلاثين وتسعًا وعشرين. فكانت الدّلالة في هذا كالدلالة في الآيتيْن وكان في الآيتيْن قَبْلَهُ: زيادة تبيينِ جِماعِ العدد وأشبهُ الأمور بزيادة تبيين جملة العدد في السّبع والثّلاث، وفي الثّلاثين والعشر أن تكون زيادة في التّبيين، لأنّهم لم يزالوا يعرفون هذيْن العدديْن وجماعه كما لم يزالوا يعرفون شهر رمضان».	﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ ﴾ (البقرة/ 185).	نفسه ص 27/ 28	03

04	نفسه ص 357/358/ 359	ـ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة/ 43). ـ ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة/ 196). ـ ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ البقرة/ 185. ـ ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ الإسراء/ 32. ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الإسراء/ 33) ـ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/ 38). ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ المائدة/ 90.	قال الشّافعي: فقال لي قائل: ماالعلمُ؟ وما يجبُ على النّاس في العلم؟ فقلتُ له: العلمُ علمان: علمُ عامّة لا يسعُ بالغًا غيرَ مغلوب على عقله جهلُه. قال: ومثْلُ ماذا؟ قلتُ: مثلُ الصّلواتِ الخمس وأنّ لله على النّاس صومَ شهرِ رمضانَ، وحجَّ البيت إذا استطاعوه وزكاةً في أموالهم وأنّه حرّم عليهم الزّنا، والقتل والسّرقة والخمر، وما كان في معنى هذا ممّا كُلِّفَ العبادُ أن يعقلوه ويعملوه ويُعطَوْه من أنفسهم وأموالهم وأن يكفّوا عنه: ماحرَّم عليهم منه. وهذا الصّنفُ كلّه من العلم موجودٌ نصًّا في كتاب الله وموجودًا عامّاً (؟) عندَ أهل الإسلام، ينقلهُ عوامُّهم عن من مضَى من عوامهم يحكُونهُ عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وُجُوبه عليهم. وهذا العلم العامُّ الذي لايُمكن فيه الغلطُ من الخبر، ولا التّأويل ولا يجُوزُ فيه التّنازع إلخ...».
05	نفسه ص 576ـ577 ـ 578ـ579 ـ 580	﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۞ وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/ 226 ـ 227).	«فقال الأكثرُ ممّن رُوي عنه من أصحاب النّبي عندنا: إذا مضت أربعةُ أشهرٍ وُقِف المُولي فإمّا أن يفيء وإمّا أن يُطلّقَ. ورويَ عن غيرهم من أصحاب النبيّ: عزيمةُ الطّلاق انقضاء أربعة أشهُر. ولم يُحفظ عن رسول الله في هذا ـ بأبي

هو وأمّي ـ شيْءٌ. قال: فأيّ القولَيْن ذهبتَ؟ قلتُ: ذهبتُ إلى أنّ المُولي لايلزمه طلاق وأنّ آمرأته إذا طلبتْ حقّها منه لم أعرضْ له حتّى تمضي أربعة أشهر فإذا مضت أربعةُ أشهرٍ قلتُ له: فِيءْ أو طلّق، والفيئةُ الجِماعُ. قال: فكيفَ اخترته على القول الذي يُخالفُه؟ قلتُ: رأيتهُ أشبه بمعنى كتاب الله وبالمعقول. قال وما دلّ عليه من كتاب الله؟ قلتُ: لمّا قال اللّهُ (للّذين يُؤْلُون من نسائهم تربّصُ أربعةِ أشهرٍ) كان الظّاهرُ في الآية أنّ من أنظره اللهُ أربعةَ أشهرٍ في شيءٍ لم يكن له عليه سبيل حتّى تمْضي أربعةُ أشهرٍ. قال فقد يحتمل أن يكونَ اللهُ عزّ وجلّ جعل له أربعة أشهر يفيءُ فيها، كما تقول قد أجّلْتُكَ في بناء هذه الدّار أربعةَ أشهرٍ تفرغُ فيها منها؟ قال: فقلتُ له: هذا لا يتوهّمه من خوطِبَ به حتّى يُشترطَ في سياق الكلام، ولو قال: قد أجّلْتُكَ فيها أربعةَ أشهرٍ كان إنّما أجّله أربعة أشهرٍ لا يجِدُ عليه سبيلاً حتّى تنقضيَ ولم يفرغ منها فلا يُنسبُ إليه أن لم يفرغ من الدّار وأنّه أخلف في الفراغ منها ما بقيَ من الأربعة الأشهر شيءٌ، فإذا لم يبقَ منها شيءٌ لزمه اسم الخلف وقد يكون في بناء الدّار دلالة على أن يُقاربَ الأربعةَ وقد بقيَ منها ما يُحيطُ العلْمُ أنّه لا		

		يَبْنيه فيما بقيَ من الأربعة. وليس في الفِيئة دلالة على أن لاَ يفيءَ الأربعةَ إلاّ مُضيُّها، لأنّ الجماع يكون في طُرفةِ عين، فلو كان على ماوصفْتَ تزايلَ حالُه حتّى تمضي أربعة أشهر ثم تزايل حاله الأولى، فإذا زايلها صار إلى أنّ لله عليه حقًّا فإمّا أن يفيءَ وإمّا أن يُطلّقَ. فلو لم يكن في آخر الآية ما يدلُّ على أنّ معناها غيرُ ما ذهبتَ إليه كان قوله أولاهما بها، لماَ وصفْنا، لأنّه ظاهرها. والقرآن على ظاهره حتّى تأتي دلالة منه أو سنّة أو إجماعٌ بأنّه على باطنٍ دون ظاهر.»

تتّضحُ من خلال هذه الأمثلة التي سقنا تمثيلاً لا حصرًا ضروبٌ ثلاثةٌ من الألفاظ:

* لفظ دالّ على معنى مجرَّد (الأمثلة 01/02/03)

* لفظ دالّ على معنى تقريريّ مباشر (المثال 04)

* لفظ دالّ على معنى ظاهر (المثال 05)

□ لفظ دالّ على معنًى مجرَّد:

يتّضحُ من خلال الآيات - موضع النّظر - أنّ الألفاظ التي انعقدت عليها تعاليق الشافعي هي أسماء لأعداد تربط بينها جوامع منطقيّة فتكون المعاني المؤدّية إليها على غاية من التّجريد على الطّريقة الرّياضيّة المعتادة.

البقرة/196	المرحلة الاولى من الفرض	المرحلة الثانية من الفرض	الحاصل العام
الصّوم المفروض على من يقْرِنُ بين العُمرة والحج	صيام ثلاثة أيّام في الحجّ (= 03)	صيام سبعة أيّام عند الرّجوع (= 07)	10 أيّام

الأعراف/142	المرحلة الاولى من الأمر	المرحلة الثانية من الأمر	الحاصل العام
أمْرُ الله موسى بالصّوم	صوم ثلاثين يومًا وهو شهر ذي القعدة (= 30)	صومُ عشرة أيّام من ذي الحجّة	40 يومًا

البقرة/185	الشهر: ما بين الهلالَيْن	
عدّة شهر رمضان	30 يومًا	29 يومًا

إنّ ما وردَ في الآيات هو تحصيلٌ لحاصلٍ مفروغ منه من النّاحية الرّياضية لكنّ التّنصيص على ذلكَ الحاصل الحسابيّ الذي يبدو من عفْو القول لا يخلو من مبرّرات أبرزها:

* زيادة تبْيين جِماع العدَد دَرْءًا لاحتمال أن يُفهم من الواو الجامعة بين العدَديْن معنى التّخيير لذلكَ وقع الإلحاح ضمنيًا على «الفذلكة» وهي كلمة مولّدة تُطلقُ على خلاصة جمع الأعداد. يقولُ صاحب الكشّاف: «فإن قُلتَ: فما فائدة الفذلكة؟ قلتُ: الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولكَ: جالس الحسنَ وابنَ سيرين. ألا ترى أنّه لو جالسهما جميعًا أو واحدًا منهما كان ممتثلاً ففذلكْتَ نفْيا لتَوَهُّم الإباحة. وأيضا ففائدة الفذلكة في كلّ حساب أن يُعلم العدد جملةً كما عُلِمَ تفصيلاً ليُحاطُ به من جهتيْن فيتأكّد العلم. وفي أمثال العرب: عِلْمَان خيرٌ من عِلْم»[1].

* إبلاغ العَدد مُوزَّعًا على سبيل التّيسير: «وإنّما تفريقُها (= عشرة أيّام) رُخْصةٌ ورحمةٌ منه سبحانه. فحصلتْ فائدةُ التّنبيه على الرّحمة الإلهيّة»[2].

إنّ ما يلفتُ الانتباه هو أنّ الله خاطبَ عباده برموزٍ هي الأعداد ممّا يجعل اللّفظ ذا دلالة منطقيّة:

(1) الزّمخشري: الكشّاف ج01 ص 241

(2) الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: تفسير التّحرير والتّنويرتونس/ ليبيا الدّار التّونسيّة للنّشر/ الدّار الجماهيريّة للنّشر والتوزيع والإعلان (د ت) ج02 ص 229

←03 وَ 07 = 10

←30 وَ 10 = 40

←29 أو 30 = شهر

ويتنزّلُ ذلكَ ضمن ما يصطلحُ عليه «بالحساب المنطقي»: «وإذا أضفنا صنفًا إلى صنف نشأ عنهما صنف كذلك. وهذا التّركيب بين الأصناف يتمُّ على نحويْن يُعبرُّ عنهما حرفا العطف «وَ»، «أوْ»[1] فالحاصل الحسابي لعدّة الصّوم (10) يـدلّ على (03) أو (07) كما يدلّ الحاصل الحسابي (40) على (30) أو (10) والقرينة (أو) لا تمنع الجمْع: «ويمكن مرة أخرى أن نختار الصنف الّذي يدلّ على أحدِ الصّنفين: الأساتذة أو الشّعراء فيكون لدينا حينئذ الصّنف: «الأساتذة أو الشعراء» وهذه العمليّة شبيهة بعمليّة الجمع في الحساب، ولهذا تسمّى عمليّة الجمع المنطقي ولنرمز إليها حينئذ بقولنا(ا+ ب). وهذا يمكن أن يقرأ "ا أو ب" أو "إمّا ا أو ب" والانفصال ليس مانع جمع فمعناه هنا "ا أو ب" أو هما معاً»[2].

□ لفظ دالّ على معنًى تقريري مباشر:

نلاحظُ من خلال الآيات التي انعقد عليها المثال (04) أنّ المعاني وردتْ نصًّا وسرتْ عامّةً عند أهل الإسلام لا تنازُعَ فيها ولا اختلاف. إنّ ذاكَ السّريان هو نتيجة حتميّة لخصوصيّة اللّفظ الذي تجلّى في صيغ أمر متنوّعة بين فعل الأمر تحديدًا والنّهي عامّةً:

السّورة/ الآية	الصّيغة
البقرة/ 43	أقيمُوا
البقرة/ 196	أتِمُّوا
البقرة/ 185	فَلْيصمْهُ
الإسراء/ 32	ولا تقربُوا
الإسراء/ 33	ولا تقتلوا
المائدة/ 38	فآقطعُوا
المائدة/ 90	فآجتنبوه

(1) عبد الرّحمان بدوي: المنطق الصّوري والرّياضي الكويت وكالة المطبوعات ط 19774 ص 10

(2) نفسه ص 289 – 290

بقطع النّظر عن صيغ الأمر والنّهي ودلالتهما ممّا سيفرّعُ علماءُ الأصول القول فيه[1] فإنّه تجدر الإشارة إلى أنّ الشّافعي يؤكّد المعنى الواحد لهذا الضّرب من اللّفظ وفقَ اتّجاهيْن:

* اتّجاه المعنى المعقول: [ممّا كُلّفَ العباد أن يَعْقِلوه]

* اتّجاه المعنى العملي السّلوكي: [. . . ويَعملوه ويُعْطَوه من أنفسهم وأموالهم وأن يكفّوا عنه ما حَرَّم عليهم منه].

إنّ اللّفظ الخاصّ يَحْضنُ ـ نصًّا ـ معنًى يُعقَل وآخر يُطبَّقُ سلوكًا ضمن دلالةٍ قاطعة أفضت إليها صيغُ الأمر والنّهي ممّا «دلّ على معنًى بدون أن يحتملَ معنى آخر».[2] إنّ اللّفظ الدّال على المعنى الرّياضي المجرّد واللّفظ الدّال على المعنى التّقريري المباشر يمثّلان سويًّا الدّرجة الصّفر للتّأويل.

□ لفظ دال على معنى ظاهر:

نلاحظ أنّ المثال (05) محكومُ بقراءتيْن: قراءة يمثّلها أبو حنيفة[3] وأخرى يمثّلها الشّافعي:

* قراءة أبي حنيفة: وتقوم على اعتبار أنّ «عزيمة الطّلاق انقضاء أربعة أشهر» وأنّ «الله جعل له أربعة أشهر يفيء فيها» وبذلك لاتكون الفيئة سارية المفعول إلاّ في الأربعة أشهر. وقد اعتمدَ صاحب هذه القراءة قياس التّركيب ـ موضع الحُكْم ـ على تركيب آخر دارج في الاستعمال: «قد أجّلتُك في بناء هذه الدّار أربعة أشهر تفرغ فيها منها» عَلَى أساس أنّ التّربّص الّذي مُنِحه المُولى تقابله الفترة التي مُنِحها صاحبُ الدّار فالإخلاف لاحقٌ مَنْ يفيء بعد انقضاء الأربعة أشهر مثلما هو لاحق مَنْ يَفْرُغُ من الدّار بعد انقضاء المدّة المحدّدة للبناء.

* قراءة الشّافعي: وقامت على قاعدتيْن: عقليّة وتركيبيّة:

---

(1) راجع: الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه ص 241 وما بعدها وص 249 وما بعدها

(2) نفسه: ص 161

(3) الزمخشري: الكشّاف ج 01 ص 229: «وإن مضت الأربعةُ بانت بتطليقه عند أبي حنيفة» وراجع ترجمة أبي حنيفة (80 هـ-150 هـ): ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 05 ص 405. وراجع عن المذهب الحنفي: محمّد مصطفى شلبي: المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي ص 171

أ/ القاعدة العقليّة: وأساسها عدمُ الانصياع «للتوهّم» لذلك قال الشّافعي: «هذا لا يتوهّمهُ من خُوطبَ به حتّى يُشتَرط في سياق الكلام» لذلكَ تفحّصَ صاحبُ الرّسالة مليّا مثال (التّأجيل في بناء الدّار) وأجرى عليه قراءة منطقيّة تنهض على ضرورة مراعاة الصّلة بين (المقدّمة) وما يترتّب عليها من (نتيجة). فالمقدّمة هي التّأجيل أو الإنظار لفترة أربعة أشهر، والنّتيجة هي لزوم الخُلْف من يتجاوز تلك الفترة وإلاّ فقد التّأجيلُ أو الإنظارُ معناه. إنّ الخُلْفَ مبنيٌّ إذن علَى مُعْطًى متقدّم فيكونُ قياسًا: أن لا فيئةَ أو طلاق إلاّ بعد انقضاء فترة التّربّص وإلاّ لما أصبحَ للتربّص معنًى. فعلى ذلكَ النّحو أقام الشّافعي مَذهبه في فَهْم المعنى على قاعدة «المعقول» مثلما أشار إلى ذلكَ في قوله «رأيتُه أشبهَ بمعنى كتاب الله وبالمعقول» ليعمد في مستوى آخر إلى تأسيس طريقته في الفهم على قاعدة التركيب عملاً بظاهر اللّفظ ضمن رصْده للشّبه القويّ بين «مافَهم» وبين «معنى كتاب الله».

ب/ القاعدة التّركيبيّة: فهم الشّافعي المعنى فهْمًا ظاهرًا اعتمادًا على مايبوحُ به التّركيب مِنْ تعاقب بين الأربعة أشهر والفيئة أو الطّلاق من خلال قراءةِ أوّل الآية بآخِرِها: «فلو لم يكن في آخر الآية ما يدلّ على أنّ معناها غير ما ذهبت إليه كان قولهُ أولاهما بها، لما وصفْنا لأنّه ظاهرُها». إنّ موقع (الفاء) حَسَبَ فَهم الشّافعي موقع نتيجةٍ واستئنافٍ. فالتربّص مُفْضٍ إمّا إلى فيئة أو طلاق، أمّا إذا كانتِ الفيئة قبل انتهاء مدّة التّربّص على مذهب أبي حنيفة، فإنّ موقع (الفاء) يصبح موقع تفصيل: «لأن قوله (فإن فاؤُا) و (إن عزموا) تفصيل لقوله (للّذينَ يُؤْلُونَ من نسائهم) والتّفصيل يَعْقبُ المُفصَّل كما تقول: أنا نزيلكم هذا الشّهر فإن أحمدتكم أقمتُ عندكم إلى آخره وإلاّ لم أُقِم إلاّ ريثما أتحوّل»[1]. إن في فهم الآية على الطريقة الحنفيّة ضربًا من التّأويل وابتعادًا عن البنية الظّاهرة للّفظ وإخلالاً بالمبدإِ الذّي ذيّل به الشّافعي تعليقه: «والقرآن على ظاهره حتّى تأتيَ دلالة منه أو سنّة أو إجماع بأنّه على باطنٍ دون ظاهر».

رأينا في إطار وقوفِنَا عند درجةِ اللّفظ الخاصّ أنّ المعنى يُعبَّر عنه نصّا وفق المتصوَّرات الثّلاثة المذكورة آنفاً: «التّعْيين» و«الاستقْصاء» و «الاستخْراج» فيكون اللّفظ صريحًا والمعنى محدَّدًا وهو مايمثّل الدرّجة الصِّفْر للتأويل ممّا يجعلُ دلالة الألفاظ قطعيّة لا اختلاف فيها ولا نزاع.

---

(1) نفسه: الكشاف ج 01 ص 269-270

2/ اللّفظ العامّ: «هو اللّفظ الدّال على استغراق أفرادِ مفهومٍ نحو (إِنَّ ٱلْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ) فالإنسان عامٌّ أي يدلّ على استغراق أفرادِ مفهومه، فإذا حُلّل اللّفظ آل إلى جميع أفراد ذلك المفهوم الذي وُضع لفظ إنسان ليدلّ عليه حكمه كذا»[1] إنّ اللفظ العامّ يُفيدُ استغراق جميع العناصر التي تنضوي تحت معناه:

المثال	المصدر	السّورة/الآية	تعليق الشّافعي
01	الرّسالة للشّافعي ص 16	﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشّرح/ 04)	«قال الشّافعي: أخبرنا ابن عُيينة عن ابن أبي نَجيح عن مجاهد في قوله (ورفعْنَا لكَ ذكرَكَ) قال: لا أُذكَرُ إلاّ ذُكِرْتَ معي: أشهدُ أن لا إله إلاّ اللهُ وأشهدُ أنّ محمّدًا رسولُ الله. يعني، والله أعلمُ: ذكره عند الإيمان بالله والأذان، ويُحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب، وعند العملِ بالطّاعة والوقوف عن المعصية»
02	نفسه ص 54/53	ـ ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزّمر/ 62) ـ ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ (إبراهيم/ 32) ـ ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود/ 06)	«فهذا عامّ لا خاصّ فيه. قال الشّافعي: فكلّ شيءٍ من سماءٍ وأرضٍ وذي روح وشجرٍ وغير ذلكَ فاللهُ خَلقهُ، وكلّ دابّةٍ فعلى الله رزقها ويعلمُ مستقرّها ومستودعَها».

(1) الشّيخ محمد الخضري: أصول الفقه ص 183

03	نفسه ص 224/223	ـ ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة/ 38) ـ ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النّور/ 02)	«قال وذكرتُ له قول الله (والسَّارقُ والسّارقةُ فاَقْطعوا أيديَهما) و (الزّانية والزّاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ) وأنّ رسول الله لما سنّ القطعَ على من بلغتْ سرقته رُبُع دينار فصاعدًا، والجَلْدَ على الحُرَّيْن البِكريْن دون الثَّيِّبيْن الحُرَّيْن والمملوكيْن دلّت سنةُ رسول الله على أنّ الله أراد بهما الخاصَّ من الزّناة والسُّراق، وإن كان مخْرجُ الكلامِ عامّاً في الظّاهر على السُّراق والزّناة»[1].

ليس في نيّتنا التوقّف عند قضيّة العموم في اللّفظ على نحو مفصّل على غرار ما صنع علماء الأصول اللاّحقون[2] لأنّ اهتمامنا منصرف أساسًا إلى مساهمة الشّافعي التّأسيسيّة مثلما ألمعْنا إلى ذلك آنفا. لذلك نكتفي بالإشارة، من خلال النّماذج التي سُقنا ممّا تعلّق باللّفظ العامّ، إلى أنّ هذا النّمط من اللّفظ يغتذي من طاقتيْن فعّالتيْن في المعاني: طاقة الاتّساع وطاقة الاختزال.

☐ طاقة الاتّساع: ونعني بالاتّساع احتمال اللّفظ لأكثر من معنًى خلافًا لما رأيناه في اللّفظ الخاصّ ذي المعنى الواحد، ومن ثمّ يتّسع المعنى الرّئيسي لمعانٍ فروع في إطار ما يُصطلحُ عليه حديثًا بـ Sous-Sens[3]:

(1) راجع تفصيل هذه الفكرة في الرّسالة للشافعي ص 66 وما بعدها

(2) راجع على سبيل المثال: محمد الخضري: أصول الفقه ص 183 وما بعدها

(3) انظر مصطلح «تعدّد المعنى» Polysémie وما يستتبعه من «معان وفروع» sous-sens ومقابله الضدّي: «وحدة المعنى» Monosémie في: J. Dubois (et autres) : Dictionnaire de linguistique p.381-382-383

المثال	المعنى	المعاني الفروع
01	«ذِكْرَكَ»	ـ عند الإيمان بالله ـ عند الأذان ـ عند تلاوة الكتاب ـ عند العمل بالطّاعة والوقوف عن المعصية
02	«خَالِق كلّ شيْء»	ـ سماء/ أرض/ ذُوروح/ شجر

نلاحظ أنّ العلاقة بين المعنى الرئيسي والمعنى الفرعي قائمة على التّكامل إمّا ببيان الظرف الذي يوضّح جانبًا في الحدث على نحو ما وقع توضيح حدث (الذّكر) بميقاتٍ بعينه كما في المثال (01) وإمّا بتدقيق ما ورد عامّا في صيغته عن طريق تحديده بتمييز على نحو ماتمّ تحديد (كلّ شيء) في المثال (02) بـ: سماء وأرض وكلّ ذي روح وشجر. وبذلك تتوالد المعاني عن المعنى الأصْل على نحو ما تتفرّع الأفنان عن الدَّوحة.

□ طاقة الاختزال: ونعني بالاختزال توفّر اللّفظ على طاقة تمثيليّة: Représentativité يصبح بمقتضاها رمزًا: Code ينوب عمّا يستغرقه من عناصر تحتوي جميعها على ما يشدّها بسبب إلى اللّفظ العامّ. إنّ عموميّة اللّفظ ذي الطّاقة الاختزاليّة تعود إلى قرينة تبرّر تلك العموميّة:

المثال	اللّفظ	المعنى	القرينة (صيغة العموم)
02	«دابّة»	كلّ ماشٍ على الأرض[1]	المفرد النّكرة المسبوق بالجارّ (مِن) المؤكّد لنفي الجنس لا الواحد[2]
03	السّارق/ السّارقة الزّانية/ الزّاني	ـ كلّ سارق وكلّ سارقة ـ كلّ زانية وكلّ زانٍ	المفرد المعرّف بـ(الـ) الجنسيّة[3]

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج12 ص 01: «وكان بعضُ أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يزعم أن كلَّ ماشٍ فهو دابّة»

(2) يقول المبرّد عن (مِن): «فذكروا أنّها زائدة (. . .) وذلك لأنّها إذا لم تدخل جاز أن يقع النّفي بواحد دون سائر جنسه. تقول: ما جاءني رجل وما جاءني عبد الله إنما نفيْتَ مجيء واحد، وإذا قلت: ما جاءني من رجل فقد نفيت الجنس كلّه، ألا ترى أنك لو قلتَ: ما جاءني من عبد الله لم يجز لأن عبد الله معرفة فإنما موضعه موضع واحد» (المقتضب ج 01 ص 45)

(3) محمد الخضري: أصول الفقه ص 184: «صيغُ العموم هي أسماء الشّرط والاستفهام والموصولات والمُحَلّى بـ(الـ) الجنسية والنّكرة المنفيّة والجمع المُحَلى باللاّم والإضافة»

يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ مخرج الكلام عامٌّ سواءٌ أتعلّق ذلك بلفظٍ ذي طاقة اتّساع أم بلفظٍ ذي طاقة اختزال فلئن تمحّض الأوّلُ لاحتمال أكثر من معنًى فإنّ الثّاني توفّر على قيمة تمثيليّة تجاوز بمقتضاها «الواحد الخاصّ» إلى «الجنس العامّ». وفي الحالَيْن يكون تجاوز الدّلالة القطعيّة للّفظ الأحاديّ المعنى إلى دلالة أخرى ظنّية على حدّ تعبير علماء الأصول يُشرع فيها بابُ التّأويل والاجتهاد ممّا ستتبيّنه، فيما سيأتي على نحوٍ أكثر تفصيلاً.

3/ اللّفظ يدخله الخصوص والعموم:

المثال	المصدر	السّورة/ الآية	تعليق الشّافعي
01	الرّسالة ص 13ـ14ـ15	﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾ (الشّعراء/ 214)	«فخصّ جلّ ثناؤه قومه وعشيرته الأقربين في النّذارة وعمّ الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله، ثمّ خصّ قومه بالنّذارة إذ بعثه، فقال ﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾
02	نفسه ص 54	﴿ مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦ ﴾ (التّوبة/ 120)	«وهـذا في معنى الآية قبلها، وإنّما أريد بـه من أطاق الجهاد من الرّجال، وليس لأحدٍ منهـم أن يرغـبَ بنفسه عـن نفسِ النّبــي: أطـاق الجهاد أو لم يُطقه . ففي هذا الآيـة الخصوص والعموم»

03	نفسه ص 56 ـ 57	﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات/ 13)	«فأمّا العُموم منها ففي قوله ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ فكلّ نفسٍ خوطبتْ بهذا في زمانِ رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكرٍ وأنثى، وكلّها شعوبٌ وقبائلُ. والخاصّ منها في قوله ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ لأنّ التقوى إنّما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدّواب سواهم ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا وعُقِلَ التّقوى منهم. فلا يجوز أن يوصف بالتّقوى وخلافها إلاّ من عقلها وكان من أهلها، أو خالفها فكان من غير أهلها»
04	نفسه ص 232 ـ 233	ـ ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة/ 275) ـ ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النّساء/ 24)	«فقلتُ له: لمّا كان في كتاب الله دلالة على أنّ الله قد وضع رسوله موضع الإبانة عنه، وفرض على خلقه اتّباع أمره، فقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فإنما يعني: أحلّ الله البيع إذا كان على غير ما نهى اللهُ عنه في كتابه أو على لسان نبيّه. وكذلك قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بما أحلّه الله به من النّكاح ومِلك اليمين في كتابه لا أنّه أباحه بكلّ وجهٍ، وهذا كلامُ عربيٌّ»

يمكن من خلال الأمثلة التي سُقنا رَصْدُ حركتيْن متفاعلتيْن طرْدا و عكْسا ضمن جدليّة الخصوص والعموم في اللّفظ: حركة من الخاصّ في اتّجاه العامّ وأخرى من العامّ في اتّجاه الخاصّ:

□ حركة من الخاصّ في اتّجاه العامّ: وتتجسّد من خلال المثال (01) الموصول تحديدًا بالآية (214) من سورة الشعراء. فقد انبنى معنى (النِّذَارة) على منطق التّدرّج ضمن نسقٍ تصاعديّ ظاهر من دائرة النّسب الضيّقة إلى دوائر أخرى تتواسع مدًى إلى أن يحتوي آخرُها الخلقَ أجمعين، ولعلّ فيما أثر من حديث عن النّبي ﷺ عن إنذاره عشيرتَه على تفاوت درجات القُرْبى ما يوضّح ذلك النّسق التّصاعدي لحركة اللّفظ من الخاصّ إلى العامّ: مِن أقرب النّاس إليه وصولاً في النّهاية إلى سائر الخَلْق: «وروي أنّه صعِد الصّفا ـ لمّا نزلت ـ فنادى الأقرب فالأقرب فخذًا فخذًا وقال: يا بني عبد المطّلب، يا بني هاشم، يا بني عبد مناف، يا عبّاس عمّ النّبي، ياصفيّة عمّة رسول الله، إنّي لا أملكُ لكم من الله شيئًا، سلُوني مِنْ مالي ما شئتم»[1]. إنّ ذلك التّدرج يهدف إلى تثبيت معنى التّسوية بين النّاس وعدم اعتبار القرابة من النبيّ سببًا لتفضيل مؤمن على مؤمن إلاّ بما قدّمت يداه من صالح الأعمال.

□ حركة من العامّ في اتّجاه الخاصّ: وتتجلّى عبر ثلاثة مسالك للمعنى: الازدواج (المثال 02) والاستثناء (المثال 03) والشَّرط (المثال 04).

1/ مسلك الازدواج: وينعكس الازدواج من خلال تحاضن سياقيْن للّفظ: سياق مرتبط بالجهاد وآخر مرتبط بشعور المؤمن وسلوكه عامّة:

* السّياق المرتبط بالجهاد: يجري الخطاب موجَّهًا إلى (من أطاق الجهاد من الرّجال) دون سائر أهل المدينة ومَن حولهم من الأعراب.

* السّياق المرتبط بشعور المؤمن وسلوكه: ويتمثّل في عدم الرّغبة بالنّفس عن نفس النّبي. فيجرى الخطاب موجَّهًا إلى الجميع ممّن يطيق الجهاد وممّن لايطيق «علمًا بأنّها (= نفس النّبي) أعزُّ نفْسٍ عند الله وأكرمُها عليه، فإذا تعرّضت مع كرامتها وعزّتها للخوض في شدّةٍ وهولٍ وجب على سائر الأنفس أن تتهافت فيما تعرّضتْ له»[2]

(1) الزّمخشري: الكشّاف ج03 ص339 – 340

(2) نفسه: ج02 ص321

وبذلك يكون للّفظ وجهٌ وقفًا: وجهٌ ينصرف فيه الخطاب إلى مَن يُطيقون الجهاد تخصيصًا. وقفًا ينصرف فيه الخطاب إلى كلّ نفس مؤمنة ترغبُ في التّضحية من أجل نفس النّبي على سبيل التّعميم، ومن ذينكَ الوجه والقفا تنبع الازدواجيّة.

2/ مسلك الاستثناء: لقد كان المخاطب في الآية (13) من سورة الحجرات جمعًا، وقد تألّف الخطابُ من تركيبيْن اسميّيْن على رأسِ كلٍّ منهما النّاسخ (إنّ)، وتجلّى عبر الانتقال بين ذينكَ التّركيبيْن، تحاضن العموم والخُصوص على غرار تحاضن القاعدة والاستثناء:

□ القاعدة: إنّ الطّابع المميّز لكلّ قاعدة هو العموم، وقد تجلّى ذلك في الآية موضع النّظر من خلال ثلاثة أبعاد: الزّمان والجنس والعدد:

ــ الزّمان: هو زمان الخطاب: «زمان رسول اللّه وقبله وبعدهُ» دلالة على أنّه زمان مطلق وبذلك لا يقف المعنى على إنسان في عصرٍ دون آخر.

ــ الجنس: فكلُّ نفسٍ مخلوقة من ذكرٍ وأنثى.

ــ العدد: شعوب وقبائل

إنّ هذه الأبعاد الثلاثة تعكس معانيَ عامّةً مطلقةً تنطبقُ على الإنسان أينما كان.

□ الاستثناء: ويتّصل أساسًا بمعنى (التّقوى) وينهض في مجمله على خصائص ثلاثٍ تستتبع كلّ خاصيّة منها مستثنًى يقع إخراجُه من دائرة المعنى:

الخاصيّة	المستثنى
(1) الآدميّة	المخلوق من الدّواب
(2) العقل	المغلوبون على عقولهم
(3) البلوغ	الأطفال

وبذلك لا تنسحبُ التّقوى إلاّ على بني آدم من العاقِلين البالِغين ممّا لم يبُح به اللّفظ الذي أُخرِجَ مخرجًا عامًا. ولكن هدتْ إليه الإحاطة بمقتضيات التّقوى وشروط التّكليف عند المسلمين.

3/ مسلك الشّرط: إنّ وظيفة الشّرط هي تقييدُ ما يبدو من خلال اللّفظ العامّ مطلقًا. وتظلّ عموميّة اللّفظ نسبيّة لأنّها موصولة دوماً بضوابط خارجيّة هي ما يُصطلحُ عليه بحدود الشرع التي تفصل بدقّة بين المباح والممنوع أو الحلال والحرام. فيكون اللّفظ مطلقاً عامّاً على صعيد الإنجاز اللّغوي الخالص مشروطاً خاصّاً على صعيد القوّة وهذا الحُكم الشّرعي أو ذاك:

اللّفظ	**عامًا (مطلقاً)**	**مشروطًا (مقيّدًا)**
الحكم	البيع حلال	تحريم بيع الدّنانير بالدّراهم إلى أجلٍ[1]
	إباحة النّكاح بعد بيان ما يحرم منه[3]	تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها والمرأة وخالتها[2]

يتّجه اللّفظ إذن من العامّ في اتّجاه الخاص إمّا لأنّه مزدوج الدّلالة في إطار احتمال اللّفظ لأكثر من معنًى. وإمّا لأنّه يتيحُ طريقيْن في الفهم: طريقًا عامّاً ظاهرًا وآخر خاصّا مستثنى منه موصولاً بقصدٍ دون سواه، وإمّا لأنّه موضع تجاذب بين معنًى لغويّ ومعنى شرعيّ يزيحُ عنه العموميّة كما رأينا في إطار مسلك الشّرط.

فعلى ذلك النّحو يبدو الخصوص والعموم مضادّيْن حيويّيْن يكفلان الحياة للّفظ ومعناه في بُعدين خاصّ وعامّ ووجهتيْن لغويّة وشرعيّة.

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 332
(2) نفسه ص227
(3) راجع الآية 23 من سورة النساء

II / بيان السّنة:

تقوم السُّنة بوظيفة التّبيين عن اللّه معنى ما أراد، وهي وظيفة لا يضطلع بها إلاّ الرّسول ﷺ: «وسنّة رسول الله مُبيِّنة عن الله معنى ما أراد: دليلاً على خاصّه وعامّه. ثمّ قرن الحكمة بها بكتابه فأتبعها إيّاه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله»[1] ثمّ يُفرّع الشّافعي سُنَنَ النبيّ مع الكتاب حسب وجهيْن: «وسُننُ رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نصُّ كتابٍ فاتّبعه رسول الله كما أنزل الله. والآخر جملة، بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملةِ وأوضح كيف فرضها: عامًا أو خاصًا، وكيف أراد أن يأتي به العبادُ. وكلاهما اتّبع فيه كتاب الله»[2]. لذلك سنسلّط الضّوء، في هذا المستوى من العمل، على الوجه الثاني الّذي ذكره الشّافعي، من خلال ماورد في الكتاب مجملاً وتكفّلت السّنة ببيانه استشرافًا من وراء ذلك لقضية اللفظ والمعنى وأثرها في توجيه القراءة:

المثال	المصدر	السّورة/ الآية	تعليق الشّافعي
01	الرّسالة للشافعي ص 66	﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة/ 06)	«فقصد جلَّ ثناؤه قصد القدمين بالغَسْل، كما قصد الوجه واليديْن. فكان ظاهر هذه الآية أنّه لا يجزئُ في القدميْن إلاّ ما يُجزئُ في الوجه من الغَسْل، أو الرّأس من المَسْح. وكان يَحْتملُ أن يكون أريد بغسلِ القدمين أو مسحهما بعضُ المتوضّئين دون بعض. فلمّا مسح رسولُ اللّه على الخُفّين و أمر به مَن أدخل رجليْه في الخُفّين وهو كامل الطّهارة دلّتْ سنّةُ رسول الله على أنّه إنّما أريد بغَسْل القدميْن أو مسحهما بعضُ المتوضّئين دون بعض»

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 79

(2) نفسه ص 91

02	نفسه ص 66 ـ 67	﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (المائدة/ 38)	«وسنّ رسولُ الله أنْ «لا قطع في ثمَرٍ ولا كثَرٍ» وأن لا يُقطع إلاّ من بلغت سرقتُه رُبعَ دينارٍ فصاعدًا»
03	نفسه ص 67	ـ ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النّور/ 02) ـ ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ النّساء/ 25	«فدلّ القرآن على أنّه إنّما أريد بجلْد المائة الأحرارُ دون الإماء فلمّا رجمَ رسول الله الثيّبَ من الزّناة ولم يجلده دلّت سنّةُ رسول الله على أنّ المراد بجلد المائة من الزّناة الحُرّان البكران»
04	نفسه ص 67 ـ 68 ـ 69 ـ 70 ـ 71	﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (الأنفال/ 41)	«فلمّا أعطى رسول الله بني هاشم وبني المطّلب سَهْم ذي القربى دلّت سنة رسول الله أنّ ذا القربى الذين جعل اللهُ لهم سهمًا من الخُمس بنو هاشم وبنو المطّلب دون غيرهم وكلّ قريش ذو قرابة وبنو عبد شمسٍ مساويةُ بني المطّلب في القرابة هم معًا بنو أبٍ وأمٍّ وإن انفردَ بعضُ بني المطّلب بولادةٍ من بني هاشم دونهم. فلمّا لم يكن السّهمُ لمن انفردَ بالولادة من بني المطّلب دونَ من لم تصبه ولادةُ بني هاشم منهم دلّ ذلك على أنّهم إنّما أُعطُوا خاصّةً دون غيرهم بقرابةِ جِذْم النّسب، مع كينونتهم معًا مجتمعين في نصرِ النّبي بالشِّعب وقبله وبعده، وما أراد اللّه جلّ

		ثناؤه بهم خاصًا. ولقد ولدت بنو هاشم في قريش فما أعطيَ منهم أحدٌ بولادتهم من الخُمسِ شيئًا، وبنو نوفل مساويتهم في جِذْمِ النّسب وإن انفردوا بأنّهم بنو أمٍّ دونهم. قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ﴾. فلمّا أعطى رسول الله السّلَب القاتلَ في الإقبال، دلّت سنّة النّبي على أنّ الغنيمة المخموسة في كتاب الله غيرُ السَّلَب، إذ كان السّلَبُ مغنومًا في الإقبال دون الأسلاب المأخوذة في غير الإقبال، وأنّ الأسلاب المأخوذة في غير الإقبال غنيمة تُخْمَسُ مع سواها من الغنيمة بالسّنّة».
05 نفسه ص 159	﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ ﴾ (البقرة/ 230)	«فاحتمل قولُ الله (حتّى تنكحَ زوجًا غيرَه) أن يتزوّجها زوجٌ غيرهُ، وكان هذا المعنى الذي يسبق إلى من خُوطبَ به أنّها إذا عُقدت عليها عقدةُ النّكاح فقد نُكِحتْ. واحتمل: حتّى يُصيبَها زوجٌ غيره، لأنّ اسم «النّكاح» يقع بالإصابة ويقع بالعَقْدِ. فلما قال رسول الله لامرأة طلّقها زوجها ثلاثًا ونكحها بعده رجل: «لاتَحِلّين حتّى تذوقي عسيلتَه ويذوق عسيلتَكِ» يعني يُصيبك زوجٌ غيرُه. والإصابة النّكاح»

06 نفسه ص 209 ـ 210	﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة/ 234)	«فذكر الله أنّ على المتوفّى عنهنّ عدّة، وأنهن إذا بلغْنها فلهنّ أن يفعلن في أنفسهنّ بالمعروف ولم يذكر شيئًا تجتنبه في العدّة. قال: فكان ظاهر الآية أن تمسك المعتدّة في العدّة عن الأزواج فقط مع إقامتها في بيتها بالكتاب. وكانت تحتمل أن تمسكَ عن الأزواج، وأن يكون عليها في الإمساك عن الأزواج إمساكٌ عن غيره، ممّا كان مباحًا لها قبل العدّة من طيبٍ وزينة. فلمّا سنّ رسول الله على المعتدّة من الوفاة الإمساك عن الطِّيب وغيره كان عليها الإمساك عن الطيب و غيره بفرض السّنة والإمساكُ عن الأزواج والسّكنى في بيت زوجها بالكتاب ثم السّنة. واحتملت السّنة في هذا الموضع ما احتملت في غيره: من أن تكون السّنة بيّنت عن الله كيف إمساكها، كما بيّنت الصّلاة والزّكاة والحجّ، واحتملت أن يكون رسولُ الله سنّ فيما ليس فيه نصُّ حُكمِ الله».

إنّ الغاية من التوقّف عند بيان السّنة ليست تبيّن ملامح خطاب التّفسير لدى النّبيّ، فذاك ممّا رأيناه بأناة في الفصل الأوّل من هذا القسم، بل الغايةُ هي اكتشاف خطّة عالم الأصول ـ من خلال مساهمة الشّافعي ـ في استنباط الحُكم الشّرعي من أكثر من دليل ضمن علاقةٍ خصوصيّة للمعنى بالمعنى من شأنها التّأسيس لهذا الحكم أو ذاك. وتتجلّى تلك العلاقة الخصوصيّة عبر المراوحة بين اللّفظ الدّال على معنى لغويّ ظاهر في مستوى البيان قرآنا و اللفظ الدال على معنى شرعيّ باطن في مستوى البيان سنّةً باعتبارها الوَجه التّطبيقي التّفصيلي لما يرد من الآيات في حُكم النّظري المجمَل. إنّ انعقاد الاستنباط بين ذيْنكَ الضّربيْن من اللّفظ يقود إلى تبيُّن، من خلال الأمثلة التي حشدنا،

قضيّة من الأهميّة بمكان في بلورة الأحكام المتعلّقة بالعبادات والحدود والمعاملات حسب نواميس الشرع، هي قضيّة القَصْد. لذلك أمكن التوقّف عند ثلاثة أضربٍ من القصد:

* قصد متّصل بأداء العبادات: المثال: 01

* قصد متّصل بإقامة حدود الشرع: المثالان 02/03

* قصد متّصل بالمعاملات حسب الشَّرع: الأمثلة: 04/05/06

□ القصد المتّصل بأداء العبادات: وذلك من خلال مسألة الوضوء في الآية 06 من سورة المائدة وقد نهض تعليق الشّافعي على قراءتيْن: قراءة بنَصب (أرجلكم) وأخرى بالجرّ:

أ/ قراءة النّصب:

[إذا قمتم إلى الصّلاة فآغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافق وآمسحوا برؤوسكم وأرجلَكم إلى الكَعْبين]

إنّ تأكيد غَسل المرافق نابعٌ من تأكيد العلاقة الإسناديّة بين المسند (اغسلوا) والمسند إليه (أنتم) المخاطب الجمع في الآية وما يقع عليه فعل الغاسل من وجه ويديْن ورجليْن ممّا سدّ مسدّ المفعول به. وبالإضافة إلى لفظ الآية الذي يقتضي ـ في إطار هذه القراءة ـ وقوع الغَسل على (الأرْجل) نجد أنّ ذلك مؤكّد أيضاً بالمأثور عن النّبيّ ﷺ وصحابته: «أخبرنا مالك عن عمرو بن يحيى عن أبيه: أنّه قال لعبد الله بن زيد وهو جدُّ عمرو بن يحيى: «هل تستطيع أن تريَني كيف كان رسول الله يتوضّأ؟ فقال عبد الله: نعم، فدعا بوَضوء فأفرغ على يديه، فغسل يديه مرّتيْن ثمّ مضمض واستنشق ثلاثا ثمّ غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتيْن مرتين إلى المرفقيْن، ثمّ مسح برأسه بيديْه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدّم رأسه ثمّ ذهب بهما إلى قفاه، ثمّ ردّهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثمّ غسل رجليْه»[1] إضافة إلى إلحاحهم على الدّلك: «وعن عليّ رضي الله عنه: أنّه أشرف

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 162 – 163

على فتية من قريش فرأى في وُضوئهم تجوّزاً، فقال: ويل للأعقاب من النّار. فلمّا سمعوا جعلوا يغسلونها غسلا ويدلكونها دلكاً»[1].

ب/ قراءة الجرّ:

[إذا قمتم إلى الصّلاة فَاغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافق وَامسحوا برؤوسِكم وأرجلِكم إلى الكعْبين]

تتحوّل العلاقة الإسناديّة لـ (أرجلكم) عن طرفيْ الإسناد (اغسلوا) إلى (امسحوا) فيقع عليها فعل الماسح لا الغاسل. فتقوم بينها وبين (رؤوسكم) صلة عاطفة تصبح بمقتضاها مجرورًا، وتفيد الباءُ الجارّة في هذا الموضع معنى (الإلصاق): «وَامسحوا برؤوسكم المرادُ إلصاق المسح بالرأس»[2] فكيف يعلّل الشّافعي القول بالمَسح بدل الغَسل؟

انطلق الشّافعي من ظاهر الآية مؤكّداً أنّه لا يُجزئ في القدميْن أقلّ من الغَسل وقد كنّا رأينا هذا في إطار القراءة الأولى من جهتيْ اللّفظ والخبر، ولكنّ الشّافعي لايرفضُ القراءة بالجرّ إذ يعمد إلى تبرير المسح بواسطة الخبر عن مسحِ الرّسول على الخُفّين: «وعنه عليه السّلام: أنّه كان يتوضّأ لكلّ صلاةٍ. فلمّا كان يومُ الفتح مسحَ على خُفّيه وصلّى الصّلوات الخمس بوضوء واحد، فقال له عمر: صنعتَ شيئًا لم تكن تصنعهُ فقال: «عمدًا فعلتهُ يا عمر» يعني بيانًا للجواز»[3]. هكذا يُصبح القَصدُ، في إطار القراءة الثانية، منصرفًا إلى بعض المتوضّئين دون بعض على سبيل الاستثناء، فتبدو قراءة النّصب وما تقتضيه من حُكم غسل الرّجليْن بمثابة القاعدة وقراءة الجرّ وما تقتضيه من حُكم المسحِ على الخَفيْن عدولاً عن أصل تلك القاعدة بيانًا للجواز من أجل التّيسير.

إنّ قراءة اللّفظ على هذه الهيئة الإعرابيّة أو تلكَ هي الموجِّهة نحو هذا القصد أو ذاك أي باتّجاه حُكْم شرعيّ دون آخر، فلا غرابة أن يوجد من الفقهاء من يُوجب الغَسل أو المَسح أو من يجمع بين الأمريْن: «وعن الشعبي: نزل القرآن بالمَسح والغَسْلُ سنّة.

(1) الزمخشري: الكشاف ج 01 ص 611
(2) نفسه: ص 610
(3) نفسه: ص 609 ـ 610

وقرأ الحسن: وأرجلُكم، بالرّفع بمعنى وأرجلُكم مغسولة أو ممسوحة إلى الكعبيْن»[1].

إنّ الحُكم الشّرعي وجوبًا أو ندبًا لا يعتينا في ذاته بقدر ما تنصرف عنايتُنا إلى أثر الحركة الإعرابية للّفظ نصبًا كانت أم جرًّا أم رفعًا في بلورة القصد ومن ثمّ المعنى المؤسِّس للحُكم الشَّرعيّ.

□ القصد المتّصل بإقامة حدود الشّرع، نلاحظ من خلال المثاليْن (02) و(03) أن بيان السّنة للمعنى اتّخذ منحييْن قوليّاً وعمليّاً:

أ/ المنحى القوليّ: معلومٌ أنّ الآية (38) من سورة المائدة وردت في لفظها المتعلّق «بالسّارق والسّارقة» على العموم دون تحديد للمقدار المسروق الذي يُوجب حُكم القطع، لذلك سدّ القولُ المأثور عن الرّسول ﷺ: «لا قطع في ثمرٍ ولا كثَرٍ» مسدّ القرينة المخصِّصة للمعنى وسواء أكان المقدار الذي يوجب القطع عشرة دراهم كما هو عند أبي حنيفة أم ربع دينار كما هو عند مالك (ت 179 هـ) والشّافعي[2] فإنّ الأهم من كلّ ذلك هو إخراج السّنّة القولية للّفظ من العموم إلى الخصوص وذلك بتحديد القصْد: من خلال التّمييز بين مسروق ومسروق على مستوى الكمّ المرتبط بحُكم القطع، وبذلك تُبيِّنُ السنّة معنى لفظ الآية بتقييده في إطار إجرائي خالص شُرع فيه للفقهاء بابُ الاجتهاد في تحديد المقدار المسروق حسب طرائق فهمهم للحديث المأثور عن النبي ﷺ. هكذا ينتمي المعنى إلى النّص وإلى خارجه في الآن نفسه، والحيّزان: الداخل والخارج يتضافران لبلورة القصد ومن ثَـمَّ لتحديد الحكم الشّرعيّ.

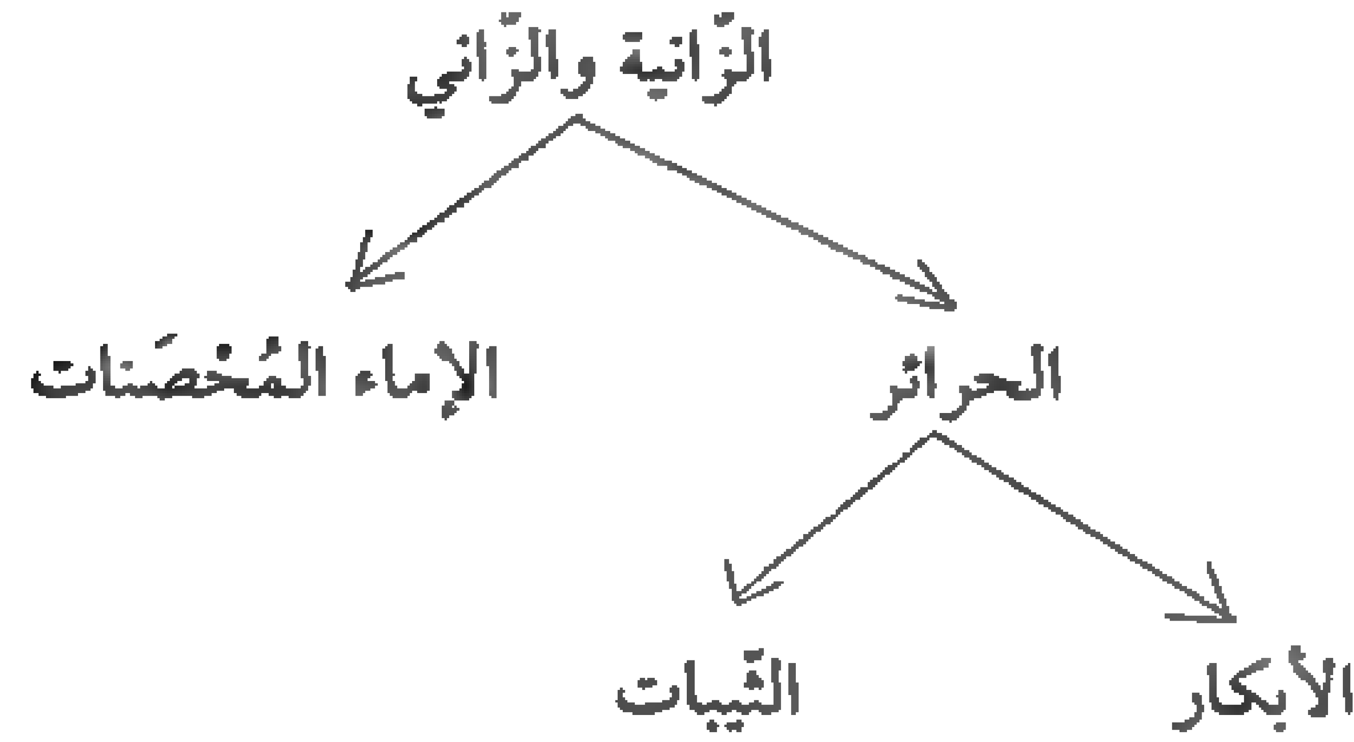
ب/ المنحى العملي: معلومٌ أنّ الآية (02) من سورة النّور ما اتّصل منها بلفظ «الزّانية والزّاني» ورد على العموم من غير ربط لحكم الجَلْد بفئة من الزناة دون أخرى. ولكنْ بتأمّلنا للمعنى نجده متنازعاً بين ثلاثةِ أُطُـرٍ: إطار الآية (02) من سورة النّور وإطار الآية (25) من سورة النّساء وإطار ما رُوِيَ عن النّبي من رَجْمهِ لفئةٍ من الزّناة بدَلَ جَلْدهم. إنّ اللّفظ يُنحَى به منحى عمليًا يكشف في النّهاية عن القصد ومِن ثَمَّ عن الحكم الشّرعي وإن كان ذلك بتدرّج تجلّى خاصّةً من خلال علاقة التّعاقب المفترَضة بين الآية (02) من سورة النّور التي شُرع فيها حدُّ الجَلْد للزّاني والزّانية والآية (25) من سورة

---

(1) نفسه ص 611

(2) نفسه ص 632

النّساء التي فُرِّق فيها ـ على مستوى الحكم ـ بين الحرائر والإماء المحصنات: «واعلم أنّا إذا جرينا على ما حقّقناه ممّا تقدّم في معنى الآية الماضية تعيّن أن تكون هذه الآية نزلت بعْدَ شرْعِ حدِّ الجَلْد للزّانية والزّاني بآية سورة النّور. فتكون مخصّصة لعموم الزّانية بغير الأمَة، ويكون وضع هذه الآية في هذا الموضع ممّا أُلحِق بهذه السّورة إكمالاً للأحكام المتعلّقة بالإماء كما هو واقع في نظائر عديدة»[1] ثمّ انتهى التدرّج إلى التّفريق بين حُكميْن يتعلّقان بالحرائر: حُكْم جَلْد البِكر و حُكم رجْم الثّيِّب[2]:



فعلى ذلك النّحو يتّسع لفظ (الزّانية والزّاني) لأكثر من معنًى ومن ثمّ ينفتح على ألفاظ أخرى وفق مقامات متعدّدة كالحرّة والأمَة قبل الإحصان وبعده. والبِكْر والثّيِّب، فتساهِم السّنّة، في غضون ذلك، في تحديد القصد من خلال الحُكْم العامّ أهو الجَلْدُ مائةً كاملةً أم نصفَ المائة أم رجمٌ دون جَلْدٍ.

□ القصد المتّصل بالمعاملات حسب الشّرع:

نلاحظ من خلال الأمثلة ـ موضع النّظر ـ أنّ ألفاظا في الآيات وردت على العموم ممّا يطرح الحاجة إلى تحديدها تيسيراً للإحاطة بالقصد من المعنى. فماهي حدود معنى (ذي القربى) في الآية (41) من سورة الأنفال؟ وما هي حدود النّكاح في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ في الآية (230) من سورة البقرة؟ وهل يكون الإمساك خلال فترة

---

(1) الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور: تفسير التّحرير والتّنوير ج5ص 16-17

(2) ابن منظور: لسان العرب ج02 ص 153: «الثّيِّبُ من النّساء التّي تزوّجتْ وفارقتْ زوجها بأيِّ وجه كان بعد أن مسّها.»

العدّة بالنّسبة إلى المتوَفّى عنها زوجُها عن الأزواج فقط أم يتعدّى إلى الزينة والطّيب في الآية 234 من سورة البقرة؟

□ المثال 04: إنّ القضيّة المركزيّة في هذا المثال هي قضيّة (الغنيمة) من جهتيْن: المستفيد منها وعلاقتها بالسَّلَب:

أ) **المستفيد من الغنيمة**: وتمثّله أطراف خمسة يستقلّ كلٌّ طرف منها بسَهم: سهم لرسول الله ﷺ. وسهم لذوي القربى. وثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السّبيل. إلاّ أنّ لفظ (ذي القربى) لا يُعرفُ منه حدّ القرابة أو مداها. إنّ ذلك العموم في اللّفظ هو ما تتكفّل السّنة بتَبْيين معناه:

* عموم اللّفظ: ويتأتّى العموم من استغراق لفظ (لذي القربى) كلَّ من بينه وبين النّبي قرابة من بني هاشم وبني عبد المطلّب وبني عبد شمس وبني نوفل وصولاً إلى طوائف العرب الأخرى أخذًا بما يقتضيه المعنى اللّغوي للكلمة من إمكانيّة سحبها على كلّ القرابات المذكورة ممّا يحيدُ بنا عن قصد الشّارع.

* تبيينُ السّنة للمعنى: اعتمد الشّافعي ما دلّت عليه السنّة من حصر (ذي القربى) في بني هاشم وبني المطلّب. فهم الذين خصّهم الرّسول ﷺ بسَهْم من الغنيمة دونَ سواهم: روى الشّافعي: «أخبرنا مطرف عن معمر عن الزهري أنّ محمد بن جبير بن مطعم أخبره عن أبيه قال: لمّا قسّم النبيّ ﷺ سهْم ذي القربى بين بني هاشم وبني المطّلب أتيتُه أنا وعثمان بن عفّان، فقلنا: يا رسول الله هؤلاء إخواننا من بني هاشم لا يُنكَرُ فضلهم لمكانكَ الذي وضعه الله به منهم، أرأيتَ إخواننا من بني المطلّب أعطيتَهم وتركتَنا، أو منعْتَنا، وإنّما قرابتنا وقرابتهم واحدة؟ فقال النّبي صلّى الله عليه وسلّم: إنّما بنو هاشم وبنو المطلّب شيءٌ واحدٌ، هكذا. وشبك بين أصابعه»[1].

لئن كان تبيينُ المعنى قد تمّ من الخارج من خلال ما أدّاه النبيّ ﷺ قولاً وعملاً في إطار تطبيق حُكم الشّارع، فإنّه قد عُدل باللّفظ عن الدّلالة اللّغوية العامّة إلى دلالة شرعيّة خاصّة تُشكّل القصد بعينه.

ب) **علاقة الغنيمة بالسَّلَبِ**: استوفى الشّافعي نقل اللّفظ من العموم قرآناً إلى

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 69 (الهامش 02)

الخصوص سنّةً بتحديد المقصود من ذي القربى في الغنيمة ليعمد إلى تحديد المقصود من الغنيمة في ذاتها وذلك بتمييزها عن ضرب آخر من الغنيمة الفردية للمحارب هي مايُعرف بالسَّلَب. إنّ السَّلَب هو ماأبيح سُنّةً لمن يقتلُ مشركًا في حال إقبال لا إدبار فيكون له درعه مثلاً وما يمكن أن يسلبه منه بعد قتله. إلاّ أنّ الإقبال لا يُحمل على معناه الحرفيّ إذ يتّفق ألاّ يكون بين القاتل والقتيل برازٌ. فالمراد أن يكون القتيل في حالِ إقبال على قتال المسلمين بوجه عامّ على نحو ما حدث لأبي قتادة في الحديث الذي رواه الشّافعي فقد مكّنه النّبيّ ﷺ من السَّلَب: «(...) وقد أعطى النّبي ﷺ سلَبَ «مرحب» مَنْ قتله مبارزًا وأبو قتادة غير مبارز، ولكنّ المقتولَيْن جميعًا مقْبلان. ولم يُحفظ عن النّبي ﷺ أنّه أعطى أحدًا قَتَلَ مُوَلّيًا سلَبَ مَنْ قتله»[1]. إنّ ما أبيح من سلَبِ القتيل المُقبل لا يُمثّل جزءًا من الغنيمة التي تشمل الأطراف الخمسةَ المذكورة ومن بينها (ذو القربى)، ولعلّ في هذا التحديد الدقيق للعلاقة بين الغنيمة والسّلَب ما يسلّط مزيدًا من الضوء على معنى الآية وتحديدًا على ماهو مُباح من أسهم على درب محاصرة القصد إحاطةً بالمعنى الشرعي من جميع جوانبه سواء أتعلّق ذلك بالمستفيد الواحد أو المتعدّد.

إنّ ما تعلّق بالسّنة من قريب أو بعيد يُساهم في تبْيين المعنى بطرح العموم عن اللّفظ تطويقًا للقَصد واستشرافًا لحُكم الشّارع الصّادر عن النّبيّ بالقول أو بالفعل أو بهما معًا.

☐ المثال 05: ينبني هذا المثال على جانبيْن متكامليْن: المفهوم من لفظ الآية وقول الرّسول:

أ) **المفهوم من لفظ الآية**: وذلك من خلال قوله تعالى ﴿حتَّى تَنْكحَ﴾ ويحتمل معنيين: معنًى أوّل هو السّابق إلى المخاطَب يعْلق بالذّهن للوهلة الأولى ومعنًى ثانياً فيه تجاوزٌ للأوّل:

اللّفظ	المعنى الأوّل	المعنى الثّاني
«حتّى تنكحَ»	الزّواج بالعَقد	الزّواج بالإصابة

إنّ التّعدُّد في معنى اللّفظ الواحد هو الذي يفرزُ احتمال التعدّد على مستوى الحُكم

(1) نفسه: ص 72: من حديث رواه الشّافعي في كتاب (الأم) انظر الهامش 07 ص 71 ومابعدها

الشّرعي ممّا يتّصل بالتّحليل والتّحريم فيما يتعلّق بإرجاع الزّوجة إلى عصمة الزّوج بعد تطليقها ثلاثًا فتتحوّل القضيّة من قضيّة معنى إلى قضيّة قصد ممّا سيكون فيه للسُّنَّة فصلُ الخطاب.

ب) **قولُ الرّسول**: ويتأسّس على حالةٍ محددة متمخّضة عن قضيّة تُفضي إلى حُكم شرعيّ:

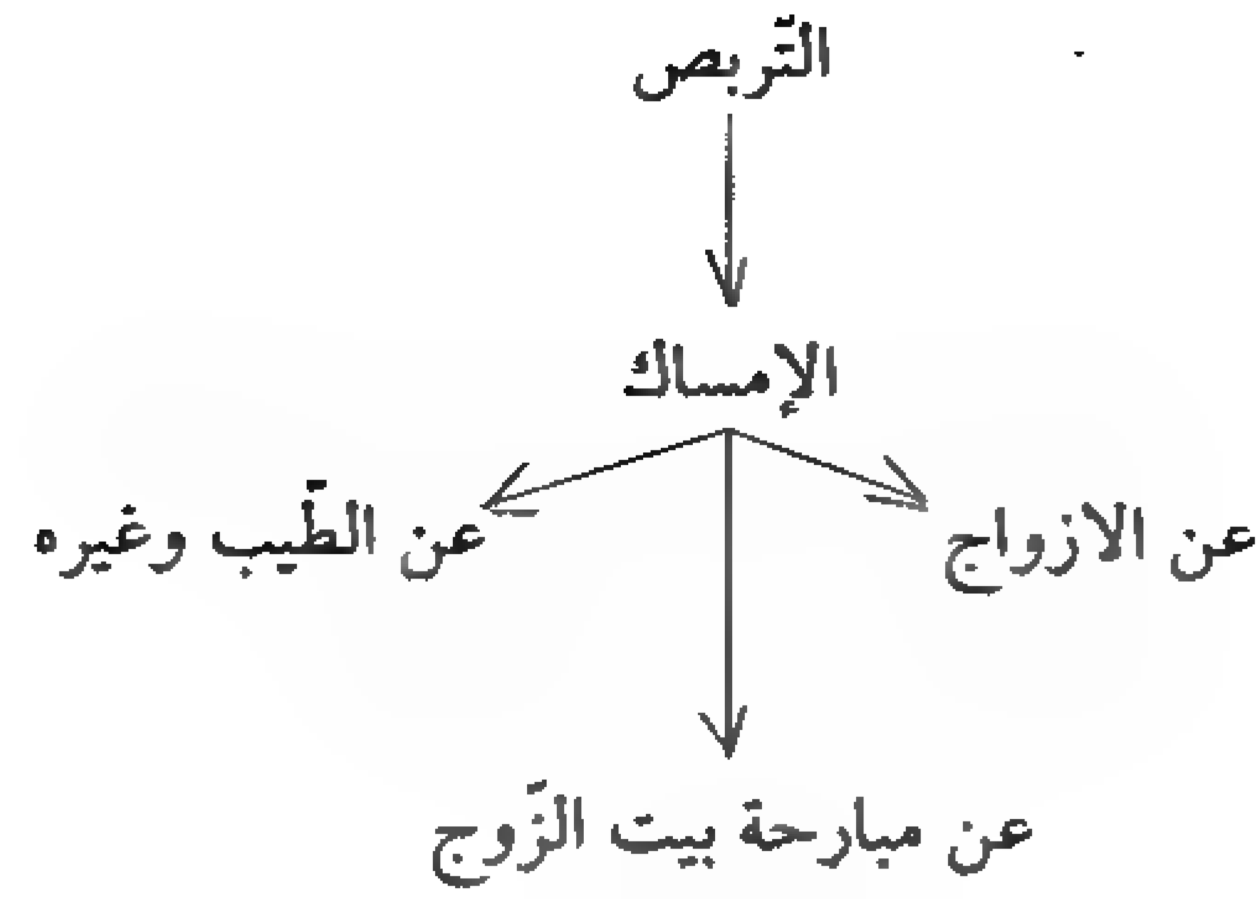
الحالةُ	القضيّة	الحُكم الشّرعيّ
زوجٌ طلّق امرأته ثلاثًا ونكحهَا بعده رجل	هل تحِلُّ له؟	تَحِلُّ بنكاحِ الإصابة

فالسّنةُ بيّنتْ إذن أنّ القصْدَ من لفظ النّكاح في الآية ليس مجرّد العَقْد بل الإصابة بحصول الجماع باعتباره شرط التّحليل. وبذلك يصبح اللّفظ في حُكم المقيَّد معناه فتتحوّل دلالته من الظنّ إلى القطع ومن التّعدُّد إلى التَّوحُّد.

☐ **المثال 06**: ينهض هذا المثال على معنييْن: معنى مذكور هو الإمساك عن الأزواج. ومعنى مطْويّ الذّكر هو كيفيّة ذلك الإمساك:

أ) **المعنى المذكور**: ويُفضي إليه ظاهر الآية التي يُصرّحُ لفظها بوجوب العدّة على المتوفَّى عنها زوجُها بالإمساك عن الأزواج مع لزوم بيت الزّوج. وهذا معنًى ظاهرتبوح به العبارة نصّا.

ب) **المعنى المطويّ الذّكر**: فقد ظلّت خانةُ (كيفيّة الإمساك) شاغرة في الآية لذلك نهضت السّنة بسدّ ذلك الشّغور بما سنّه الرّسولﷺ على المعتدّة من إمساكٍ عن الطّيب وغيره استيفاءً لجوانب المعنى. إنّ المعنى الرّئيسي الذي يبوح به لفظ الآية هو الإمساك عن الأزواج ولزوم البيت، أمّا المعنى الفرعي فقد ظلّ على مستوى الآية في حكم الضّمني حتى صار على مستوى السّنة في حكم الصّريح. هكذا تتجلّى الوظيفة التّبيينية التّكميليّة للسنّة فيكتسي بذلك لفظ (التّربص) عدّة معان يتضافر بعضها مع البعض الآخر لبلورة العدّة باعتبارها إمساكاً شاملاً طيلة أربعة أشهر وعشرٍ:



فلئن اضطلعت السّنة فيما مرّ ـ في إطار التّبْيين ـ بدور تحديديّ انتقائيّ للمعاني المتحاضِنة في اللّفظ الواحد فإنّها اظطلعت في هذا المثال بدور تكميليّ لجزءٍ من المعنى طوت الآية ذكره إضمارًا لدلالة المعقول والسّياق عليه: إذ من غير المقبول عقلا أن تتزيّن المعتدّة وتتطيّب وهي في التربّص. فالسنّة إذن بين تحديد معنًى هو القصد المؤسّس للحُكم الشّرعي وبين تعميق آخر هو أحوجُ ما يكون إلى التّفصيل والإظهار، وفي الحاليْن تُخرِجُ السنّةُ اللّفظَ من المجمَل المطلَق إلى المخصَّص المقيَّد فينضاف بيانها إلى بيان القرآن، وقد انعكس ذلك ثراءً على قضية اللفظ والمعنى سواء من خلال ظاهرة تعدّد المعاني أو من خلال قضيّة القصد أو من خلال مسألة الحكم الشّرعي الذي يمثّل مدار الاستنباط من دليل أو أكثر.

III / بيان الاجتهاد:

لئن عوّل الشّافعي في بيان القرآن وبيان السّنة على «النّقل» تحديدًا وفق خططٍ متعدّدة في فهم النّصوص وتفحّص العلاقة بينها معانيَ ومقاصدَ واستنباط الأحكام من جماع كلّ ذلك، فإنه سيعوّل ـ ضمن البيان بالاجتهاد ـ على «العقل» أساسًا من خلال توظيف هذه الملكة في استنباط هذا الحكم الشّرعي أو ذاك ممّا لم يَبُحْ به قرآن أو سنّة على نحوٍ صريح.

وفي إطار الاجتهاد يسخّر الإنسان فكرهُ طلبًا للحقيقة، وسواء أصابها أم أخطأها فهو في الحاليْن مأجور: «(...) عن عمرو بن العاص أنّه سمع رسول الله يقول: إذا حكمَ الحاكم فآجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فلهُ أجرٌ»[1]. فللمُجتهد حيّز يُعْمِل فيه عقلَه فيرصد المختلِف ويترسّم الحقّ عن طريق النّص والدّلالة: «فقال: كيف الاجتهاد؟ فقلتُ: إنّ الله جلّ ثناؤه منَّ على العباد بعقول فدلّهم بها على الفرق بين المختلِف، وهداهم السّبيل إلى الحقّ نصّا ودلالة»[2].

ويمكن في إطار هذا الضّرب من الاجتهاد المشروع التّوقّف، في رسالة الشّافعي، عند مسلكيْن في الاجتهاد: مسلك التأويل ومسلك القياس، فلئن ارتبط التأويل باتّجاهات القراءة المنصرفة إلى استنباط الأحكام الشّرعيّة على وجه العموم فإنّ القياس هو عبارة عن بناءٍ عقليّ للمعنى وفق مثال: «كلّ حُكم لله أو لرسوله وُجدتْ عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنّه حُكِم به لمعنًى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نصُّ حُكمٍ، حُكم فيها حُكم النّازلة المحكوم فيها»[3]:

---

(1) نفسه ص 494

(2) نفسه ص501

(3) نفسه ص 512

1) مسلك التّأويل:

المثال	المصدر	السّورة/ الآية	تعليق الشّافعي
01	الرّسالة للشافعي ص 58-59-60	﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ (آل عمران/ 173)	«قال الشّافعي فإذ كان مَن مع رسول الله ناسًا غير من جمع لهم من النّاس، وكان المخبرون لهم ناسًا غير من جُمع لهم وغير من معه ممّن جُمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناسًا فالدّلالة بيّنة ممّا وصفتُ من أنّه إنّما جُمع لهم بعضُ النّاس دون بعضٍ. والعلمُ يحيطُ أن لم يجمع لهم النّاسُ كلّهم و لم يخبرهم الناسُ كُلُّهم ولم يكونوا النّاسَ كُلّهم. ولكنّه لمّا كان اسمُ «النّاس» يقع على ثلاثة نفرٍ، وعلى جميع النّاس وعلى مَن بين جميعهم وثلاثةٍ منهم كان صحيحًا في لسان العرب أن يقال (الذين قال لهم النّاس) وإنّما الذين قال لهم ذلك أربعةُ نفرٍ (إنّ النّاس قد جمعوا لكم) يعنون المنصرفين عن أحد، وإنّما هم جماعة غيرُ كثيرٍ من النّاس، الجامعون منهم غيرُ المجموع لهم والمخبرون للمجموع لهم غير الطّائفتيْن، والأكثر من النّاس في بلدانهم غيرُ الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين».

02	نفســـــه ص 61-60	﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ (الحجّ/ 73)	«فمخرج اللّفظ عامٌّ على النّاس كلّهم. وبيّنٌ عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنّه إنّما يُرادُ بهذا اللّفظ العامّ المخرَج بعضُ النّاس دون بعض، لأنّه لا يُخاطب بهذا إلاّ من يدعو من دون الله إلهًا، تعالى عمّا يقولون علوًّا كبيرًا، لأنّ فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغيرَ البالغين ممّا لا يدعو معه إلها. قال: و هذا في معنى الآية قبلها (= 173 آل عمران) عند أهل العلم باللّسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم، لكثرة الدّلالات فيها»
03	نفسه ص 61	﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ (البقرة/ 199)	«فالعلمُ يُحيط ـ إن شاء الله ـ أنّ النّاس كلّهم لم يحضروا عَرفةَ في زمان رسول الله، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه، ولكنّ صحيحًا من كلام العرب أن يُقال (أفيضوا من حيث أفاض النّاسُ) يعني بعض النّاس. وهذه الآية في مثل معنى الآيتيْـــن قبلهـــا (= 173 /آل عمـــران- 73/ الحجّ) وهي عند العرب سواء. والآية الأولى أوضحُ عند من يجهل لسان العرب من الثّانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة، و ليس يختلف عند العرب وُضُوحُ هذه الآيات معًا، لأنّ أقلّ البيان عندها كافٍ من أكثره، إنّما يريدُ السّامع فهم قول القائل فأقلّ مايُفهِمهُ به كافٍ عنده»

04 -	نفسه ص62 63	﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ (الأعراف/ 163)	«فابتدأ جلّ ثناؤه ذكرَ الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال (إذ يعْدون في السّبتِ) الآية ـ دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادِيَة ولا فاسقةً بالعدوان في السّبت ولا غيره، وأنّه إنّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهُم بما كانوا يَفسقون»
05	نفسه ص 63	﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ۞ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴾ (الأنبياء / 11 ـ 12)	«(. . .) فذكر قَصم القرية، فلمّا ذكر أنّها ظالمة بان للسّامع أنّ الظّالم إنّما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلِمُ، ولمّا ذكر القوم المُنشئينَ بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم، أحاط العلمُ أنّه إنّما أحسّ البأس من يعرفُ البأس من الآدميّين».
06	نفسه ص 64	﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَـٰفِظِينَ ۞ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ (يوسف/ 81 ـ 82)	«فهذه الآيات في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلفُ عند أهل العلم باللّسان: إنّهم إنّما يُخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأنّ القرية والعير لا يُنبئان عن صدقهم.»

07	نفســـــه ص 201 ـ 202 ـ 203 ـ 205 ـ 206	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ	«فآحتملت الآية معنيين: أحدهما أنّ ما سمّى الله من النّساء محرمًا محرّمٌ، وماسكتَ عنه حلال بالصّمتِ عنه، وبقول الله (وأُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم). وكان هذا المعنى هو الظّاهر من الآية وكان بيّنًا في الآية أنّ تحريم الجمع بمعنًى غير تحريم الأمّهات، فكان ما سمّى حلالاً حلال وما سمّى حرامًا حرام[1]، وما نهى عن الجمع بينه من الأختيْن كما نهى عنه وكان في نهيه عن الجمع بينهما دليل على أنّه إنّما حرّم الجمع وأنّ كلّ واحدةٍ منهما على الانفراد حلال في الأصل وما سواهنّ من الأمّهات والبنات والعمّات والخالات مُحرّمات في الأصل. وكان معنى قوله (وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم) مَن سَمّى تحريمه في الأصل، ومن هو في مثل حاله بالرضاع أن ينكحوهنَّ بالوجه الذي حلّ به النّكاح. فإن قال قائل ما دلّ على هذا؟ فإنّ النّساء المُباحات لا يحلّ أن يُنكَح منهنّ أكثرُ من أربع ولو نكح خامسةً فُسخَ النّكاح فلا تحلُّ منهنّ واحدة إلاّ بنكاح صحيح و قد كانت الخامسةُ من الحلال بوجهٍ، وكذلك الواحدةُ بمعنى قول الله (وأحلّ لكم ما وراء ذلكم): بالوجه الذي أُحلّ به النّكاح وعلى الشّرط الذي أحلّه به لا مطلقًا.

(1) اختار المحقق الرفع معتبرا اسم كان ضمير الشأن والجملة بعدها خبر كان . راجع الشافعي: الرسالة ص202. الهامشان 3-5

		غَيْرَ مُسَٰفِحِينَۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةًۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النّساء / 23 ـ 24)	فيكون نكاحُ الرّجلِ المرأةَ لا يحرّمُ عليه نكاحَ عمّتها ولا خالتها بكلّ حال، كما حرّم الله أمّهات النّساء بكلّ حالٍ، فتكون العمّةُ والخالةُ داخلتيْن في معنى من أحلّ بالوجه الذي أحلّها به. كما يحلّ له نكاح امرأةٍ إذا فارق رابعةً: كانت العمّةُ إذا فورِقت ابنةُ أخيها حلّت».
08	نفســـــه ص 562 ـ 563 ـ 564 ـ 565 ـ 566 ـ 567 ـ 568 ـ 569	﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة/ 228)	«فقالت عائشةُ «الأقْراء الأطْهار» وقال بمثل معنى قولها زيدُ بن ثابت وابنُ عمر وغيرهما. وقال نفرٌ من أصحاب النّبي: «الأقْراء الحِيَضُ»، فلا يُحِلّوا المطلّقة حتّى تغتسلَ من الحيضةِ الثّالثة. قال: فإلى أيّ شيءٍ تُرى ذهب هؤلى وهؤلى ؟ قلتُ: تُجمعُ الأقراء أنّها أوقات والأوقاتُ في هذا علامات تمرُّ على المطلّقات تُحبسُ بها عن النّكاح حتّى تستكملها. وذهب من قال: «الأقراء الحِيضُ» فيما نُرى والله أعلمُ ـ إلى أن قال: إنّ المواقيتَ أقلّ الأسماء لأنّها أوقات، والأوقاتُ أقلُّ ممّا بينها كما حدود الشيء أقلّ ممّا بينها، والحيضُ أقلّ من الطّهر، فهو في اللّغة أولى للعدّة أن يكون وقتًا كما يكون الهلال وقتًا فاصلاً بين الشّهريْن. ولعلّه ذهب إلى أنّ النّبي أمر في سَبْي أوْطَاس أن يُسْتَبْرَيْنَ قبل أن يُوطَيْن بحَيضةٍ فذهب إلى أنّ العدّة استبراء، وأنّ

الاستبراء حيض وأنّه فرق بين استبراء الأَمَة والحرّة وأنّ الحرّة تُستبرأُ بثلاث حِيَض كوامل تخرج منها إلى الطهر كما تُستبرَأ الأَمَة بحيضةٍ كاملةٍ تخرجُ منها إلى الطّهر. فقال: هذا مذهبٌ، فكيف اخترتَ غيره والآيةُ محتملة للمعنييْن عندكَ ؟ قال: فقلتُ له: إنّ الوقت برؤية الأهلّة إنّما هو علامة جعلها الله للشّهور، والهلالُ غيرُ اللّيل والنّهار وإنّما هو جماعٌ لثلاثين وتسع وعشرين، كما يكون الهلالُ الثّلاثون والعشرون جماعًا يُستأنفُ بعده العددُ ليس له معنًى هنا، وأنّ القرءَ وإن كان وقتًا فهو من عدد اللّيل والنّهار والحيضُ والطّهر في اللّيل والنّهار من العدّة وكذلكَ شُبّه الوقتُ بالحدود وقد تكون داخلةً فيما حُدّت به وخارجةً منه غير بائنٍ منها، فهو وقتٌ معنًى. قال: وما المعنى؟ قلتُ: الحيضُ هو أن يرخي الرّحم الدّم حتى يظهر، والطهر أن يقري الرحم الدم فلا يظهر، ويكون الطّهر و القري الحبس لا الإرسالَ، فالطّهر ـ إذ كان يكون وقتًا ـ أولى في اللّسان بمعنى القُرْء، لأنّه حبْسُ الدّم. وأمر رسولُ الله عمر حين طلّق عبدُ الله بن عمرٍ امرأته حائضًا أن يأمره برجعتِها وحبسها حتّى تطْهر ثم يطلّقها طاهرًا من غير جماع، وقال رسول الله: «فتلك العدّة التي أمر الله أن يُطلّق لها النّساء». يعني			

			قول الله ـ والله أعلم ـ ﴿إِذَا طَلَّقْتُمْ ٱلنِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ فأخبر رسول الله أنّ العدّة الطّهر دون الحيض. وقال الله (ثلاثة قروء) وكان على المطلّقة أن تأتي بثلاثةِ قروء، فكان الثّالث لو أبطأ عن وقته زمانا لم تَحلّ حتّى يكون أو تُويَسَ من المحيض أو يُخاف ذلكَ عليها، فتعتدّ بالشّهور، لم يكن للغُسل معنًى لأنّ الغُسل رابعٌ غيرُ ثلاثة، ويلزم من قال «الغُسل عليها» أن يقول: لو أقامت سنةً وأكثر لا تغتسلُ لم تحلّ ـ فكان قولُ من قال: «الأقراء الأطهارُ» أشبه بمعنى كتاب الله واللّسان واضحٌ على هذه المعاني، والله أعلم».

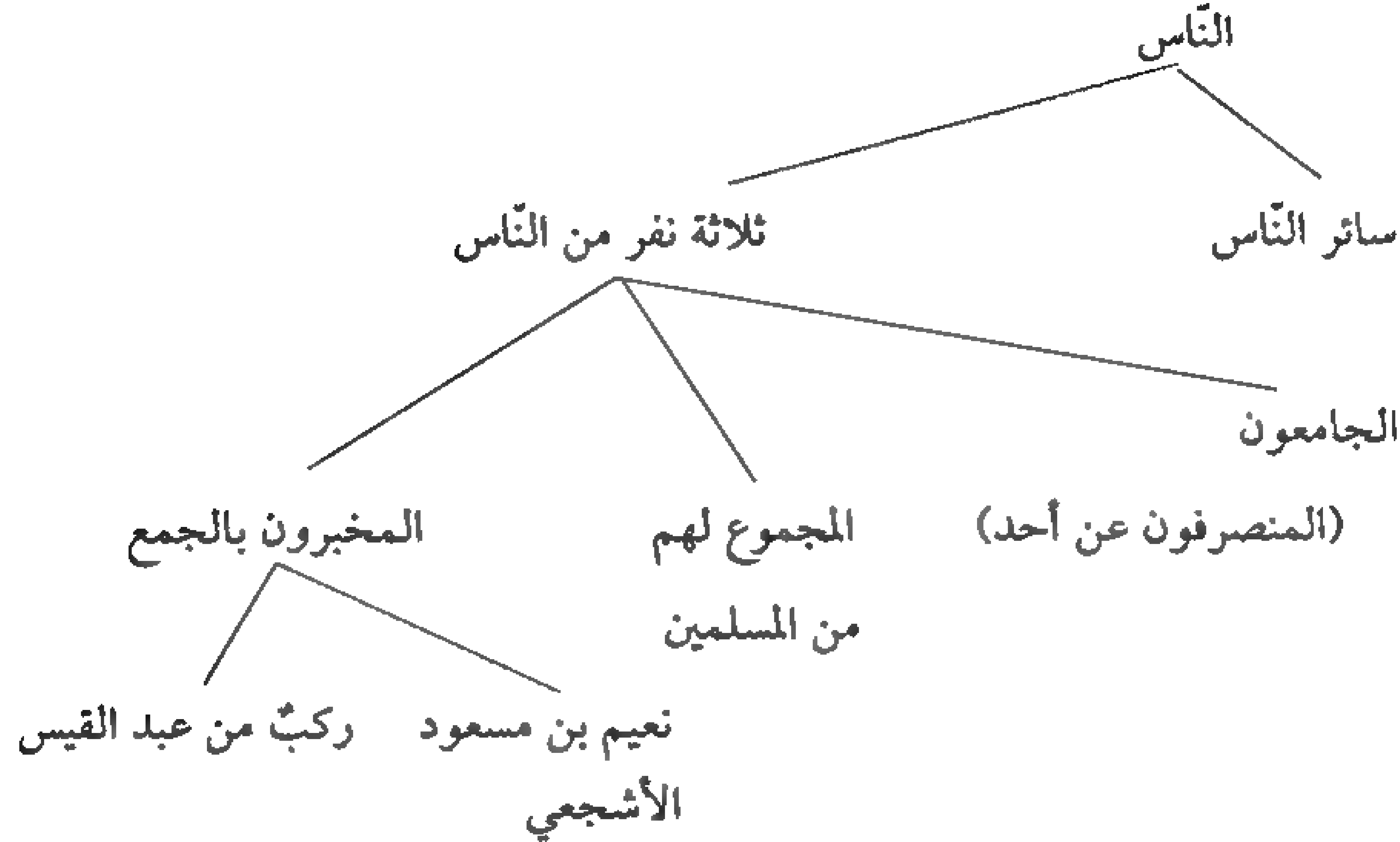
يتّضحُ من خلال ما تقدّم من أمثلة أن الآيات محلّ التأويل تنعقد على قضيّتيْن من الجلالة بمكان تتّصلان بدلالة اللّفظ على المعنى وهما قضيّتا التّوسّع في الكلام (الأمثلة: 01/02/03/04/05/06) وتعدّد المعاني (المثالان: 07/08)

أ/ قضيّة التّوسّع في الكلام: إنّ التّوسع في العبارة هو وجهٌ من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز دون أن تتوفّر ضرورةً علاقة مشابهة بين المنقول والمنقول إليه، ويمكن للمتأمّل في الأمثلة المنوطة بالنّظر الوقوفُ عند مستويْن من المجاز ضمن قضيّة التّوسّع: مجاز العموم من خلال الامثلة (01/02/03) ومجاز الحذف أو النّقصان على حدّ تعبير يحيى العلوي في كتاب الطّراز[1] من خلال الأمثلة (04/05/06):

(1) يحيى العلوي: الطراز ج 01 ص 86 وراجع: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 301.

1/ مجاز العموم:

☐ المثال 01: يتّضحُ أنّ لفظ (النّاس) مُوجَّه إلى أكثر من وجهة[1] وقد ميّز الشافعي بين مستويَيْن من دلالة اللّفظ استتبع أحدهما مستويات أخرى فرعيّة:



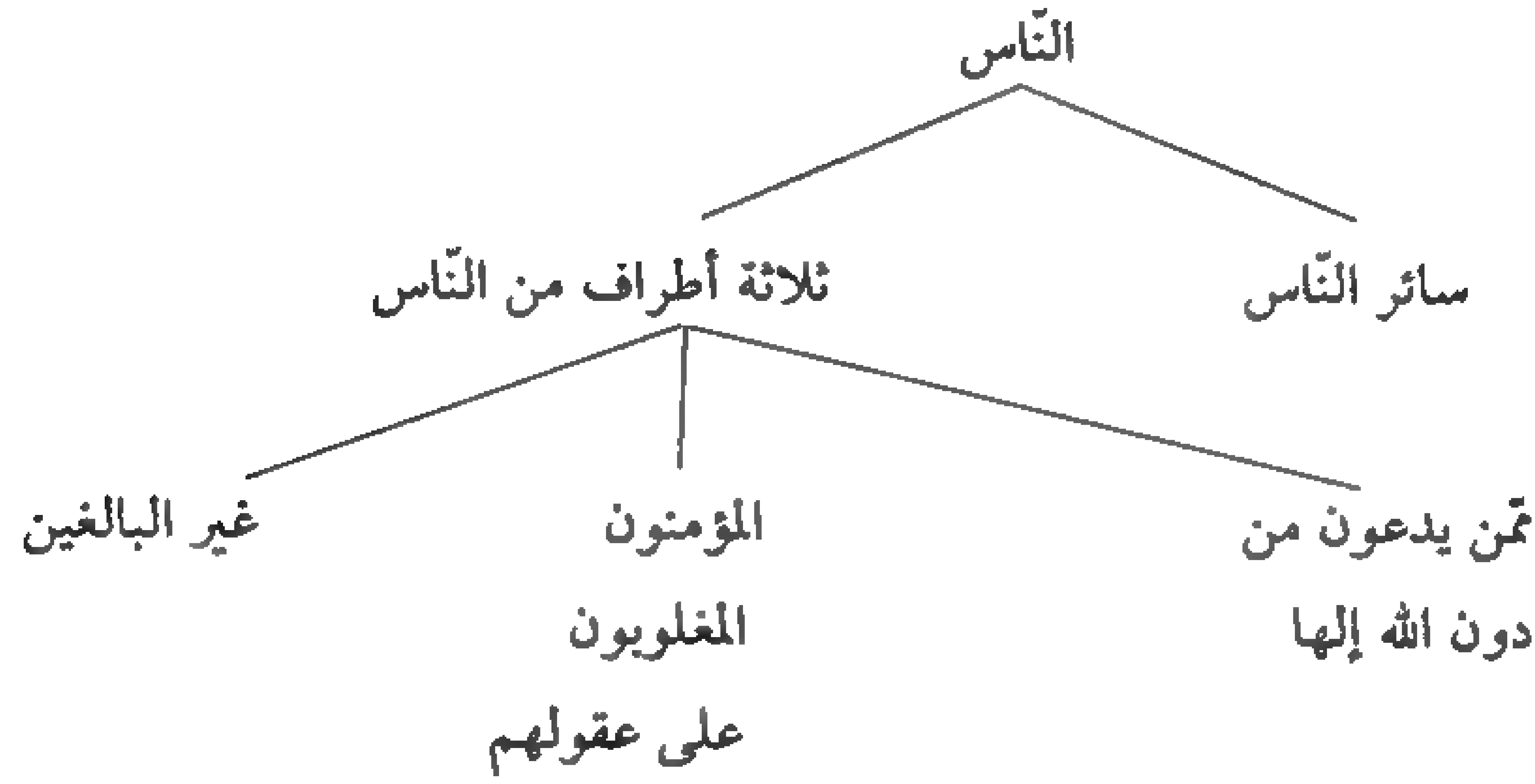
نلاحظ إذن عموم اللّفظ الواحد لأطراف متعدّدة. فلفظ (النّاس) إذن مجازٌ علاقته (العموم) وهي علاقة تعود إلى سببٍ جامع بين تلك الأطراف هو (الجنس): فأبوسفيان وأصحابه من المنصرفين عن أحدٍ، والمسلمون الذين ثُبِّطت عزائمهم فكرهوا الخروج، والشّخص أو الجمع الذي قام بالتّثبيط، كلّهم من جنس النّاس: «فالنّاس الأوّلون المثبّطون والآخرون: أبو سفيان وأصحابه، فإن قلت: كيف قيل (النّاس) إن كان نعيم هو المثبِّط وحده؟ قلتُ: قيل ذلك لأنّه من جنس الناس كما يقالُ: فلانٌ يركبُ الخيل ويلبسُ

---

(1) يرتبط سياق الآية 173 من سورة آل عمران بما رُوي عن أبي سفيان وقد نادى عند انصرافه من أحدٍ. يا محمّد موعدُنا موسم بدر القابل إن شئت. فقال النّبيﷺ: إن شاء الله. فلما كان القابل خرج أبو سفيان في أهل مكّة حتّى نزل مرّ الظّهران. فألقى الله الرّعب في قلبه فبدا له أن يرجع، فلقي نعيم بن مسعود الأشجعي وقد قدم معتمرًا فقال: يانعيم إنّي واعدتُ محمّدا أن نلتقي بموسم بدر وإنّ هذا عامُ جدب ولا يصلحنا إلاّ عام نرعى فيه الشّجر ونشربِ فيه اللبن، وقد بدا لي ولكن إن خرج محمّد ولم أخرج زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة فثبّطهم ولك عندي عشر من الإبل (. . .) وقيل مرّ بأبي سفيان ركب من عبد القيس يريدون المدينة للميرة فجعل لهم حِمل بعير من زبيب إن ثبّطوهم فكره المسلمون الخروج. . . .» راجع: الزّمخشري: الكشاف ج 01 ص 441.

البرود وماله إلاّ فرسٌ واحدٌ وبُرْدٌ فَرْدٌ»[1] فعلاقة العموم القائمة على الجنس هي التي أتاحت إجراء اللّفظ العامّ على معنى خاصّ على سبيل التوسّع مجازًا ممّا سيُصطلح عليه لاحقًا بالمجاز المرسل[2].

□ المثال 02: يتّضح أنّ لفظ (النّاس) موجَّه هو الآخر إلى أكثر من وجهة ممّا يقتضيه المعنى وممّا لا يقتضيه وقد تبيّن لنا من خلال تعليق الشّافعي مستويان في دلالة اللّفظ استتبع أحدهما مستويات أخرى فرعيّة:

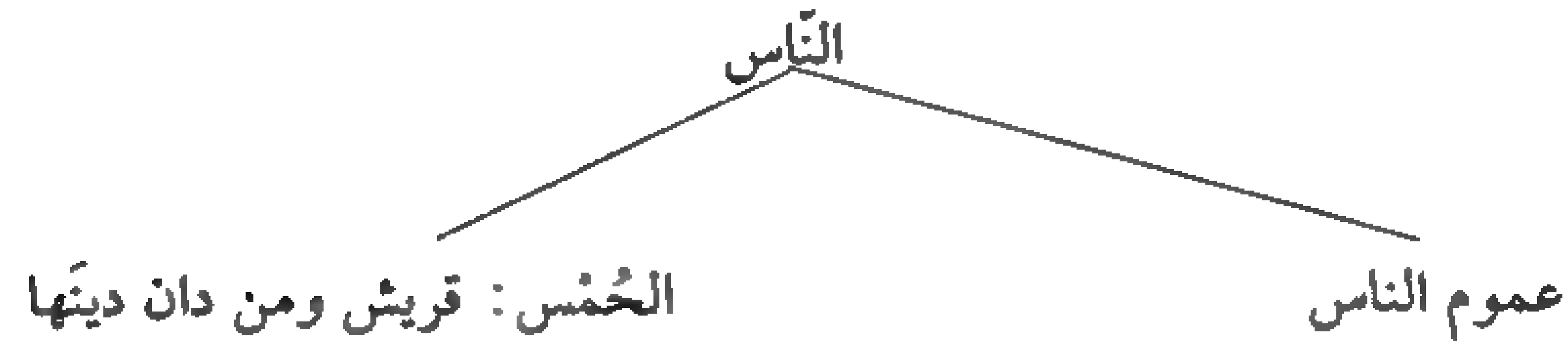


لئن كان لفظ (النّاس) في المثال الأوّل منفتحًا على أغلب المعاني التي احتملها وفق سياق الآية، فإنّ لفظ (النّاس) في المثال الذي نحن بصدده مقصورٌ في معناه على (ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِلَهًا) ومن ثَمَّ لا يعني اللّفظ إلاّ بعضا من معناه حسب منطق الآية القاضي بنفي القدرة على الخلق عن غير الله. فتتولّد حركتان متعارضتان: حركة انقباض على مستوى المعنى إذ ترتدّ أفنان ذلك المعنى العامّ إلى فننٍ وحيدٍ هو (ممّن يدعون من دون الله إلهاً) وحركة انبساط تمتدّ من خلالها تلك الأفنان متعدّدةً: فلفظٌ واحد كلفظِ (النّاس) يَنْشعِبُ إلى معاني المُشرك والمؤمن المغلوب على عقله وغير البالغ.

(1) الزّمخشري: الكشّاف ج1 ص 441

(2) أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة بيروت دار إحياء التراث العربي ط12 (د ت) ص 294: «والعموم هو كون الشّيء شاملاً لكثير نحو قوله تعالى ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ ﴾[النساء 54] أي النّبي ﷺ، فالنّاس مجاز مرسل علاقته العموم ومثله قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ ﴾[آل عمران 173] فإنّ المراد من النّاس واحد وهو «نعيم بن مسعود الأشجعي»

□ المثال 03: تتّصل الآية (199) من سورة البقرة بمناسك الحجّ وتحديدًا بـ (الإفاضة بعد الوقفة) وقد تشكّل جزْءُ الآية موضع النّظر من خلال الأمر: أمر المسلمين بالإفاضة من عرفات لا من المزدلفة التي تُسمّى أيضا «جمعًا»: «ثم لتكن إفاضتكم (من حيث أفاض النّاس) ولا تكن من المزدلفة. وذلك لما كان عليه الحُمس من التّرفع على النّاس والتّعالي عليهم وتعظّمهم عن أن يساووهم في الموقف، وقولهم: نحنُ أهل الله وقُطّان حرمِه فلا نخرج منه فيقفون بـ«جمع» وسائر النّاس بعرفات»[1] فمن سُمُّوا بالحُمْس هم قريش ومَنْ دان دينها: «عن عائشة أنّها قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يُسمّون الحُمْس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلمّا جاء الإسلام أمر الله نبيّه أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثمّ يُفيض منها فذلك قوله «ثمّ أفيضوا من حيث أفاض النّاس»[2].



فقد أُطلِق لفظ (النّاس) مجازًا على كلّ النّاس لأن الحقيقة كما بيّن الشّافعي ـ هي استحالة حضور جميع النّاس عرفة في زمان رسول الله ﷺ، وإنّما المقصود هو بعض النّاس وإن كانوا أغلبيّة مقارنةً بالحُمْس ممّن اختصّوا بالوقوف في مزدلفة:

اللّفظ	المعنى المجازي	المعنى الحقيقي
النّاس	عموم النّاس	من غير الحُمْس من قريش ومن دان دينها

إنّ مجاز العموم مُطلقٌ من علاقة المشابهة. لذلك سيوسم بالمرسل لأنّه غير مقيّد بتلك العلاقة. كما يتّضح من خلال إجراء اللّفظ على المعنى توسّعًا عدم الارتباط بحدود

(1) الزّمخشري: الكشاف ج 01 ص247
(2) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتّنوير ج 02 ص 242

القصد الذي يريد صاحب الرّسالة اللّغويّة إبلاغه المتقبّل ولا معوَّل لهذا، في تبرير التوسّع، إلاّ ما يتوفّر من صلة بين المنقول والمنقول إليه على نحو صلة الجنس الجامعة بين الأطراف التي تنضوي ـ مَعْنًى ـ تحت لفظ (النّاس) في الأمثلة الثلاثة الآنفة.

2/ مجاز الحذف أو النّقصان:

ويتجلّى من خلال حذْف لفظة وإحلال أخرى محلّها ممّا تربطها بها صلة كصلة الإضافة في حذف المضاف وتعويضه بالمضاف إليه ممّا سنعرض له فيما يأتي، فيكون التّوسعُ بنقصانِ لفظٍ من سلسلة الكلام، فالعربُ «إذا علّقوا الكلمة بما يستحيل عقلاً تعلّقها به، عُلِمَ أنّها في أصل اللّغة غير موضوعةٍ لها فيُعلم كونها مجازًا فيها»[1]

□ المثال 04: نُلاحظ من خلال الآية (163) من سورة الأعراف أنّ اللّفظ عُلّق حينًا بالقرية وعُلّق حينًا آخر بجمع المذكّر الغائب:

□ تعليق اللّفظ بالقرية: وذلك من خلال ارتباط السّؤال بالموصوف والصّفة: فالموصوف هو القرية. وصفتُها أنّها قريبة من البحر راكبة لشاطئه[2] ولكنّ تعليق الفعل (اسْأل) بالقرية يؤكّد الاستحالة العقليّة ومن ثمّ بطلان المعنى الذي هو محصّـل ذهنيّ أساسه العقل ويُؤدّى باللّفظ المتواضع عليه ممّا يجعل معنى هذا اللّفظ منصرفًا إلى معنى غيره طبقًا لـ «طائفة من الحقائق الخاصّة بموضوع معيّن»[3] وسؤال (القرية) في ذاتها ـ وهي غير عاقلة ـ ليس من الحقيقة في شيءٍ بل هو الإخلال بجوهر المنطق باعتباره «علم التّفكير الصّحيح»[4].

□ تعليق اللّفظ بجمع المذكّر الغائب: لقد عمد الشّافعي إلى تطويق الاستحالة العقليّة التي أفرزها تعليق السّؤال بالقرية من خلال قراءةٍ استدلاليّة للمتأخّر من لفظ الآية: «فلمّا قال . . . دلّ على أنّه إنّما أراد. . .» مؤكّدًا أنّ المعنى ممّا يُعقل من العلاقة بين اللّفظيْن أكثر ممّا يُفهم من هذا اللّفظ أو ذاك فيتحدّد ضمنيًّا الفارقُ بيّنًا بين المجاز لغةً والمجاز عقلاً. إنّ الصّلة قائمة بين (القرية) و(أهلها) سواء من جهة التّركيب من خلال

---

(1) يحيى العلوي: الطّراز ج 01 ص 93
(2) الزمخشري: الكشّاف ج 02 ص 170
(3) عبد الرّحمان بدوي: المنطق الصوري والرّياضي ص 23
(4) نفسه

الإضافة أو من جهة المكان باعتبار القرية هي المكان الحاضن لأهلها تُعرف بهم ويُعرفون بها، فلا غرابة من الزّاوية الأخرى للمسألة أن تقوم الصّلة ـ توسّعاً ـ بين القرية وما يُنسبُ إلى أهلها من عدوان وفسق باعتبارهم يصطادون في يوم مقدّس لديهم هو يوم السّبت على أساس أنّ القرية تعني ـ مجازاً لا اصطلاحًا ـ أهلها وأنّ أهلها يعنون ـ مجازاً لا اصطلاحًا ـ قريتهم.

□ المثال 05: يتنزّل هذا المثال كسابقه في إطار مخاطبة غير العاقل بما يُخاطب به العاقل وقد تعلّق الخطابُ بإحدى القرى التي بعث الله إلى أهلها نبيًّا فقتلوه فأهلكهم الله وأنشأ بدلهم قومًا آخرين[1]:

الموصوف حقيقةً	الموصوف مجازًا	الصّفة
أهل القرية	القرية (= منازلها)	الظّلم

وقد عمد الشّافعي إلى الاستدلال على استعمال لفظ (القرية) توسّعًا بما تأخّر من لفظ الآية فاتّضحت علاقة التّعاوض ظاهرة بين (القرية) و (أهلها) على محوريْ الحقيقة والمجاز:

أهلها (= هم)	القرية (= هي)
ظالمون	ظالمة
أنشأنا قومًا	أنشأنا قريةً
أحسُّوا بأْسناً	أحسَّت بأْسنا

في حالات التّعاوض جميعها يُحمل الخروج عن الاصطلاح اللّغوي سواء أكان ذلك الخروج متجسّدًا باللّفظ أم محتملاً بالمعنى، على التّوسع على سبيل المجاز العقليّ الذي تُقتفى في إطاره العلاقة الوشيجة بين (القرية) و (أهلها) إضافةً ـ من زاوية التّركيب النّحوي ـ وانتماءً ـ من زاوية المكان ممّا يقود إلى فهم معنى اللّفظ من معنى لفظ آخر جاوره فاحتواه.

(1) الزمخشري: الكشّاف ج 03 ص 105

□ المثال 06: يتّصل سياق الآيتيْن برجوع إخوة يوسف ليُبلِّغوا أباهم ما قال لهم أخوهم بعد احتباس العزيز لبنيامين بسبب السَّرقة، وتتنزّلُ الآية موضع النّظر في إطار دعوة الأبناء أباهم إلى التّثبت من خلال (السّؤال) الذي صُرف توسّعًا إلى الجماد والحيوان:

السّائل المفترض	المسؤول		موضوع السّؤال
الأبُ (= يعقوب)	الجماد	الحيوان	مدى صدق الإخوة فيما زعموا عن سرقة أخيهم بنيامين.
	منازل القرية	العِير	

وما كان ليقع الالتجاء إلى ربط السّؤال بالقرية (= مِصر) لولا العلاقة القائمة بين مصر وأهلها إضافةً، من جهة التركيب، وانتماءً جغرافيّاً. فمنازل القرية جمادٌ على مستوى الحقيقة لكنّها على مستوى المجاز حيّة بوجود أهلها فيها. فمصر هي الأهل والأهل هم مصر، كذلك لم يقع ربط السّؤال بـ(العِير) الحيوانات التي لاتفقه لغة التّخاطب لولا علاقة التّلازم القائمة بين العير وأصحابها باعتبارها وسائل يسخّرها القوم في حلّهم وترحالهم. فمن منطق علاقة الانتماء بين القرية وأهلها ومن منطق علاقة التّلازم بين العِير وأصحابها يُحذفُ المضاف ليقوم مقامه المضافُ إليه على سبيل مجاز الحذف أو النّقصان أو ما سيصطلحُ عليه بالمجاز العقليّ.

يبدو التّوسع في الظّاهر معنًى مستحيلاً ـ عقلاً ـ ولفظًا شاذًا عن طوق المواضعة اللّغويّة، كما يبدو في الباطن معنًى دقيقاً لطيفًا ولفظًا خُلقت بمقتضى استعماله على نحو مخصوص، مواضعة طارئة في صُلب المواضعة الأمّ.

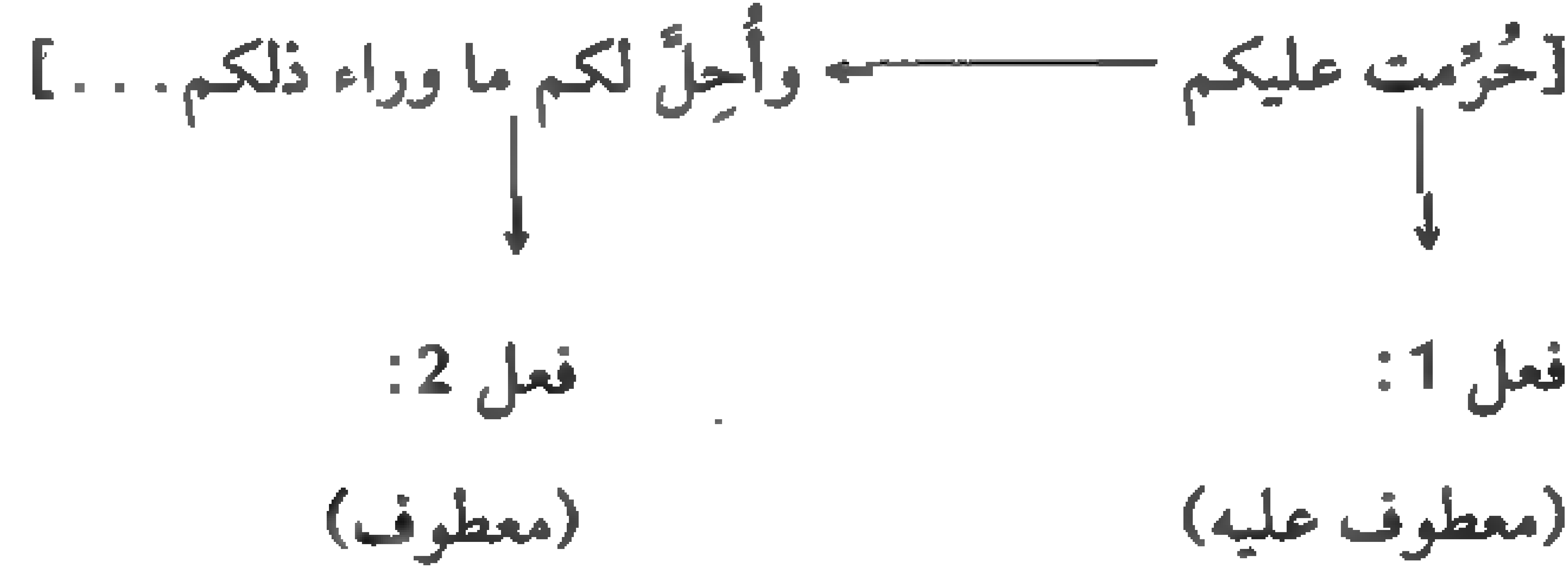
لئن اتّصلت ظاهرة العموم بضربٍ من المجاز ينفتحُ فيه اللّفظ على أكثر من معنًى ليُصرف فيه إلى معنًى دون سواه توسّعا على سبيل مجازٍ مطلقٍ من قيد المشابهة أو مرسل كما سيوسمُ لاحقًا، فإنّ ظاهرة المجاز الذي يُستخرجُ فيه المعنى بالاستدلال محورُها العلاقة بين لفظتيْن استُعملتا خارج حدود المواضعة الأولى، وسواء أكان المجازِ لغويّا مرسلاً من جهة اللّفظة أم عقليّا من جهة العلاقة فالضّربان يُشكّلان وجهًا وفقًا لقضيّة التّوسّع التي تحيلنا على ما قاله سيبويه بشأن الحذف مما يؤكّد الصّلة الوثيقة بين الممارسة

اللّغوية والممارسة الفقهيّة التأويليّة للفظ و المعنى زوجًا وقضيّةً ضمن خطاب الفهم.

ب/ **تعدّد المعاني**: لئن وقفنا، من خلال ظاهرة التّوسع، على تعدّد المعاني بوجهٍ عامّ ممّا يرجع أساساً إلى اللّغة ألفاظًا وعلاقاتٍ فإنّ التعدّد الذي نُعنى به من خلال المثاليْن (07) و(08) لا يعود إلى البلاغ اللّغوي في ذاته بقدر ما يعود إلى الجهد التّأويلي للمتأمّـل في الآي. فإذ يُفهم النّص على أكثر من نحو فإنّ معانيه تتعدّد لا لأنّ اللّغة تحمل في ذاتها ضرورةً ذلك التّعدّد وإنّما لأنّ خطّة القراءة التي توخّاها المتأمّل والأدوات التـي سخّرها هي الكامنة وراء إنتاج قراءة تتعدّد في صلبها المعاني ومن ثَمَّ مسالك الفهم:

□ **المثال 07**: يتجلّى من خلال الوقوف بتؤدة عند الآيتيْن 24/23 من سورة النّساء أنّ الشّافعي أقام تعليقه على معنييْن يُجسّمان مسلكيْن متكامليْن في فهم الآيتيْن: معنى ظاهر وآخر باطن:

□ **المعنى الظّاهر**: يقع من خلاله اعتماد ظاهر اللّفظ على وجه عامّ فيتّضح أنّ الفعليْن الواردين على البناء للمفعول [حُرِّمت / أُحِلَّ] ينتظمان الآيتيْن في التئام بين معطوف عليه ومعطوف:



فاستنبط الشّافعي، في مستوى أوّل من القراءة، حكميْن: حُكم التّحريم متعلّقاً بما ذكر لفظًا من محارم وحُكم التّحليل متعلّقًا بما سكت الله عنه. فاللّفظ إذن بين مذكور ومسكوتٍ عنه. لذلك أمكن تبيّن ضربيْن من المعنى: ضرب حاضر تشكّل «فيزيائيّاً» من خلال اللّفظ بتعديد أسماء المحارم وضرب غائب كامن في الذّهن استُعيض فيه عن العبارة بالإشارة (= اسم الموصول العامّ):

المعنى الحاضر لفظًا (= حُكم التّحريم)	المعنى الغائب لفظًا (= حُكم التّحليل)
تحريم المحارم (أمّهاتكم بناتكم. . . إلخ) والجمع بين الأختيْن والمحْصنات من النّساء	«ما وراء ذلكم» ↓ ؟

إنّ ذلك النّقص أو الغياب في المعنى هو ماسيقوم الشّافعي بسدّه في المستوى الثاني من التّعليق لكي يُحيل المسكوت عنه نصّا إلى مذكورٍ تأويلاً واجتهادًا.

□ المعنى الباطن: تجاوز الشّافعي ظاهر الآية إلى باطنها لاستخلاص قاعدتيْن تأسّس عليهما حُكم النّكاح تحريمًا وتحليلاً في جانبيْه المذكور والمسكوت عنه: وهما قاعدتا الأصل والجمع:

1/ قاعدة الأصل: وهي موصولة بما وقع تحريمه من المحارم وذلك من خلال قول الشّافعي: «محرّمات في الأصل» ممّا لا يحتمل الاجتهاد أو التّأويل، ويعود التّحريم إلى مانعيْن: داخليٌّ وخارجيٌّ:

* المانع الدّاخلي: وهو (النّسبُ) أو الرّضاعة التي لها منزلته، وتتجسّم رابطة النّسب عبر ما يُصطلح عليه (بالوطء): فمانع النّسب هو الوطء: فالأم يحرم نكاحها لأن الأب وطئها والبنتُ يحرم نكاحها لأنّ أمّها وُطِئت قبلها من قبل الأب لذلك لا تحرمُ الرَّبيبة ما لم يقع الوطء أي الدّخول بأمّها كما في قولِهِ تعالى: «وربائبُكم اللاّتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتمْ بهنَّ فإن لم تكونوا دخلتمْ بهنَّ فلا جُناح عليكم» وقد روي عن النّبي ﷺ أنّه قال في رجُل تزوّج امرأة ثم طلّقها قبل أن يدخل بها: «لابأس أن يتزوّج ابنتها ولا يَحلّ له أن يتزوّج أمّها»[1]. فالوطء إذن أصل محدِّدٌ لما يحرم وما يحلّ، فأنظر مثلاً إلى (الرّضاع) وماله من قيمة تعادل قيمة النّسب وبالرّغم من ذلك فإنّ اعتماد قاعدة الوطء هو الكفيل بتغيير الحكم الشّرعيّ بين النّسب والرّضاع: «لا يجوز للرّجل أن يتزوّج أخت ابنه من النّسب ويجوز أن يتزّوج أخت ابنه من الرّضاع، لأنّ المانع في النّسب وطْؤه أمّها وهذا المعنى غير موجود في الرّضاع (. . .) لا يجوز أن يتزوّج أمّ أخيه

(1) نفسه ج 01 ص 495

من النّسب ويجوز في الرّضاع، لأنّ المانع في النّسب وطْءُ الأب إيّاها وهذا المعنى غير موجود في الرّضاع»[1].

* المانع الخارجي: وهو موصول بتحريم (المحصنات) أي ذوات الأزواج مادُمن في عصمة أزواجهن وهو تحريم للاشتراك في المرأة الواحدة إبطالاً لنوع من النّكاح كان معروفًا في الجاهليّة[2]. إنّ المَحْرَمَ محرّمٌ لعامل النّسب والمحصنات محرّمات لأنهن في عصمة أزواجهنّ، والحكمان يُشكّلان قاعدة الأصل أي ماهو محرّمٌ في الأصل دون ماهو مستثنًى ممّا يرتبطُ بظرفٍ بعينه مثل حال المحصنات السّبايا في الحرب أو مايمكن أن يستخلص من الأحكام بضربٍ من النّظر والاجتهاد.

2/ **قاعدة الجمع**: يُطرحُ الحُكم بالتّحريم أو التّحليل في إطار هذه القاعدة من زاويتيْن: زاوية الجمع على مستوى النّسب بين المرأتيْن وزاوية الجمع على مستوى العدد بين النّساء اللائي يدْخُلْن في عصمة الرّجل:

* الجمع على مستوى النّسب بين المرأتيْن: توقّف الشّافعي عند مستوييْن من الحُكم: النّكاح في حالة انفراد والنّكاح في حالة جمع والفارق بينهما هو الفارق بين الحلال والحرام:

المستوى الأوّل من الحُكم:

النّكاح	انفـــــــرادي		
طرفا النّسب	المرأة وأختها	المرأة وعمّتها	المرأة وخالتها
الحكم	حلال	حلال	حلال

المستوى الثاني من الحُكم:

النّكاح	جمعـــي		
طرفا النّسب	المرأة وأختها	المرأة وعمّتها	المرأة وخالتها
الحُكم	حرام	حرام	حرام

(1) نفسه ص 494
(2) الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج05 ص 05-06

إنّ الأخت لا تحلُّ للرجل إلاّ إذا فارق أختها كما لا تحلّ له العمّة إلاّ إذا فارق ابنة أخيها كما لا تحلّ له الخالة إلاّ إذا فارق ابنة أختها. هكذا نلاحظ المراعاة الظاهرة لرابطة النّسب والحِكمة منها هي «دفع الغيرة عمّن يريد الشّرعُ بقاء تمام المودّة بينهما»[1] فحكم تحريم الجمع يُراد منه تحقيق مقصد شرعيّ هو الحفاظ على المودّة بين ذوات القربى لذلك نهى الشّارع نصًّا عن الجمع بين الأختيْن وبيّن الشّافعي أنّ النّهي يطال الجمع بين المرأة وعمّتها وخالتها ففي النّكاح تنمو الغيرة بين المرأة والمرأة مهما كانت آصرة القربى بينهما وثيقة.

* الجمع على مستوى العـدد بين النّساء: يتنزّل حُكم تحريم الزّيادة على الأربع[2] ضمن مفهوم «النّكاح الصّحيح» إذ لا تحلّ الواحدة إلاّ في نطاق الأربع حدًّا أقصى لا يمكن تجاوزه وإذا حصل التّجاوز فإنّ كلّ النّساء يحرمن لأنّهن داخلات في نكاح غير صحيح. فحكم التّحريم لا يتعلّق بالخامسة فقط بل ينسحب على الأخريات لذلك يكون النّكاح الحلال مشروطًا بمفارقة واحدة من الأربع ومن ثمّ يحرم الجمعُ بين الخمسة.

يتنزّل ما تقدّم من طرح لحُكم تحريم النّكاح وتحليله ضمن قاعدة الجمع في إطار مسعى الشّافعي إلى بيان المسكوت عنه لفظًا فيما تعلّق بقوله تعالى «وَأُحِلَّ لكم ماوراء ذلكم» من خلال ربط ما أُحلّ من النّكاح «بالوجه الذي حلّ به» وذلك بنقل اللّفظ من حيّز الإطلاق والتّعميم إلى حيّز التّقييد والتّخصيص ومن ثمّ بلورة حُكم النّكاح بين الحيّزيْن:

اللّفظ المطلق	اللّفظ المقيّد	القيد: (الوجه الذي حلّ به النّكاح)
«وأُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم»	من نكاح عمّة المرأة أو خالتها	دون جمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها
	من نكاح غير الأربع	مع ضرورة مفارقة واحدة من الأربع قبل إدخال الخامسة في العصمة.
	من نكاح العمّة	مع ضرورة مفارقة ابنة أخيها

(1) نفسه ج 04 ص 301

(2) راجع الآية 03/ النّساء: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾.

إنّ ما اصطلحنا عليه من خلال ما تقدّم بالمعنى الظّاهر وبالمعنى الباطن اللّذيْن أقام عليهما الشّافعي تعليقه على الآيتين 24/23 من سورة النّساء، يتنزّل ضمن ما سيُعرف لاحقاً عند علماء الأصول بدلالة المنطوق ودلالة المفهوم. إنّ دلالة المنطوق هي «دلالة اللّفظ على المعنى في محلّ النّطق»[1] أو هي «دلالة اللّفظ في محلّ النّطق على حُكم المذكور نحو دلالة قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ على تحريم نكاح الرّبيبة التي في حجر الرّجل من زوجته التي دخل بها»[2]. كما تُعرف دلالة المنطوق أيضًا بالدّلالة اللّفظيّة[3] أمّا دلالة المفهوم فهي «دلالة اللّفظ على المعنى لا في محلّ النّطق بل في محلّ السّكوت»[4] أو هي «دلالة اللّفظ لا في محلّ النّطق على ثبوت حُكم ما ذُكر لما سُكتَ عنه أو على نفي الحُكم عنه»[5]. وقد رأينا ما قام به الشّافعي من استخلاص "للمفهوم" من قوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ على نهجٍ قَلَّبَ مِن خلاله مسألة النّكاح من حيث الصحّة والخطأ من أجل استنباط حُكميْ التحريم والتّحليل في ضوء قراءةٍ للنّص سطْحًا وعُمقًا ضمن خُطّةٍ في الفهم زاوج فيها صاحبها بين المذكور لفظًا والمسكوت عنه أو بين المنقول والمعقول أو المنطوق والمفهوم على حدّ تعبير الأصوليّين.

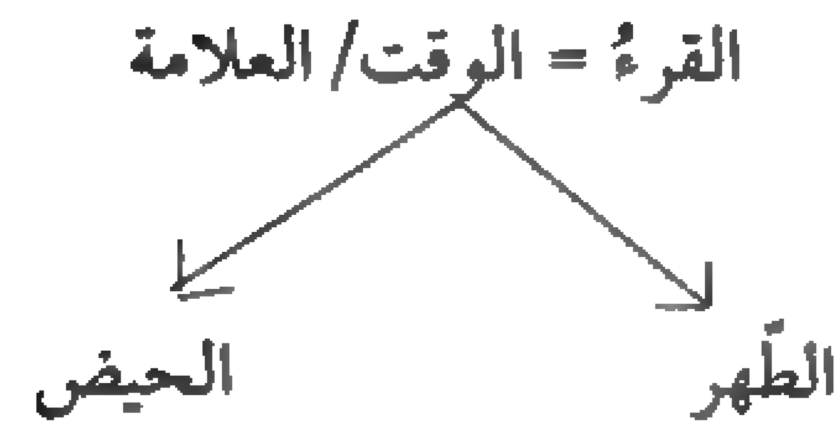
□ المثال 08: نهض هذا المثال على قسميْن بارزيْن: قسم أوّل تمهيديّ عرض فيه الشّافعي للأصل اللّغوي لكلمة (الأقْراء) ولتعليل فهمها بمعنى (الْحِيَض)، وقسم شكّل اختياره لمذهبٍ في الفهم دون آخر:

□ قسم التّمهيد:

* الأصل اللّغوي لكلمة (أقراء): عرض الشّافعي لطريقتيْن في فهم الكلمة موضع النّظر: طريقة تمثلها عائشة ومن قال بمثل معنى قولها، كزيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما ممّن حمل (القُروء) على الأطهار. وطريقة يمثّلها نفر من أصحاب النبيّ ممّن فهم (القُروء) بمعنى الحِيَض. وقد دفع ذلك الشّافعي إلى التّوقّف عند الأصل اللّغوي الجامع

(1) عبد السّلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 137
(2) الشّيخ محمّد الخضري: أصول الفقه ص 151
(3) عبد السّلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 137
(4) نفسه ص 138
(5) الشّيخ محمّد الخضري: أصول الفقه ص 152

بين تينْك الطريقتيْن في الفهم عندما وصل معنى (القروء) بـ (الأوقات) حين قال «تجمع الأقراء أنّها أوقات، والأوقات في هذا علامات تمرّ على المطلّقات تُحبس بها عن النّكاح حتّى تستكملها» وقال صاحب اللّسان نقلاً عن الشّافعي: «القُرْءُ اسم للوقتِ فلمّا كان الحيضُ يجيءُ لوقتٍ والطّهر يجيء لوقتٍ جاز أن يكون الأقراءُ حِيَضًا أو أطْهارًا»(1). إنّ ذلك التّباين في فهم (القروء) بين الأطهار والحِيَض مردّه إذن الأصل اللّغوي المشترك للكلمة وهو الوقت/ العلامة وإمكانية سحبه على أكثر من معنًى:



* تعليل الشّافعي لفهم القُرء بمعنى الحَيْض: نهض تعليل الشّافعي لهذا المذهب في الفهم على العلاقة القائمة بين «الحَيض» و «الوقت» من ناحية و «الحَيض» ومفهوم «الاستبراء» من ناحية أخرى:

1) **العلاقة بين الحَيض والوقت**: احتمل الشّافعي أن يكون أصحاب هذا المذهب قد صرفوا معنى (القرء) إلى معنى (الحَيض) اعتمادًا على معاني (الميقات) و (الوقت): «والميقات الوقتُ المضروب للفعل والموضع»(2) دلالةً على «بيان مقدار المدّة»(3) وعلى وقوع ذلك المقدار بين «حدَّيْن»: «ووقّتَهُ يقِتُهُ إذا بيّن حدَّه»(4) و «الهلالُ» هو«ميقاتُ الشّهر»(5). وبذلك يسلك الشّافعي ـ بيانًا لرأي أصحاب هذا المذهب(6) ـ مسلكاً حجاجيّاً يُناظر فيه حسب منطق القياس بين القاعدة والمثال وصولاً

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 11 ص 80
(2) نفسه ج 15 ص 361
(3) نفسه
(4) نفسه
(5) نفسه ص 362
(6) الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور تفسير التّحرير والتنوير ج 02 ص 390: «وقال علي وعمر وابن مسعود وأبو حنيفة والثوريّ وابن أبي ليلى وجماعة: إنّه (= القُرْء) الحَيْض».

إلى النّتيجة التي يُفضي إليها نسقُ رؤيةٍ متكاملة:

القاعدة	المثال	النّتيجة
حدودُ الشّيء أقلُّ ممّا بينها	ـ الأوقاتُ أقلُّ ممّا بينها ـ الأهلّةُ أقلُّ ممّا بينها	الحِيَضُ أقلّ من الأطْهَار

إنّ الغاية من هذه الامثلة هي بيان معنى (الحدّ) فما يقع بين حدّين أو أكثر، هو من الزّاوية العلمية المنطقيّة أكثر من الحدّين أو الحدود. إنّ هذه المسلّمة يمكن سحبها على الزّوج حَيْض/ طُهْر. فحصول الطّهر يقتضي زمنيّا فترة أطول من فترة حصول الحيض لأنّ الطّهر يقع بين حيضتيْن هما بمثابة الحدَّيْن لذلك الطّهر. ولكن هل يكفي الاحتجاج بما هو لغوي وعلميّ منطقيّ لحصر الحيْض في خانة الوقت؟

2) العلاقة بين الحَيْض ومفهوم «الاستبراء»: ويُراد بالاستبراء أن تصبح المرأةُ حُرّةً كانت أم أمَةً[1] على براءةٍ من الحبَل في الطّهر، ولكي يصرفَ أصحاب هذا الفَهم معنى (القُرء) إلى معنى (الحَيض) اعتبروا أنّ الغاية من تربّص المطلّقة هي تحقيق براءتها من الحبَل ولا دليل لها عليها إلاّ الحيض. إنّ هذا المنحى في الفهم الذي يعتبر أصحابه أنّ العدّة استبراء يتعارض وظاهر الآية التي تنصّ على عدد (ثلاثة قروء)، إذ ليس من ضرورة إلى التّربّص ثلاثة قروء لو كانت غاية المعتدّة الاستبراء فقط فتكفيها حيضة واحدة لتحقيق غايتها، ولكنّ الشّافعي يرى في موضع آخر من الرسالة أنّ العدّة استبراء وتعبّد معًا: «والمعتدّةُ تعتدُّ بمعنييْن: استبراء، ومعنى غير استبراء مع استبراء، فقد جاءت بحَيضتيْن وطُهريْن وطُهرٍ ثالث، فلو أريد بها الاستبراء كانت قد جاءت بالاستبراء مرّتيْن، ولكنّه أريد بها مع الاستبراء التعبّد»[2].

---

(1) روى مالك في (الموطّأ) عن نافع: «أنّ عبد الله بن عمر كان يقول: إذا طلّق العبدُ امرأته تطليقتيْن فقد حَرمت عليه حتّى تنكح زوجًا غيره حرّةً كانت أو أمةً، وعدّة الحرّة ثلاثُ حيضٍ وعدّة الأمَة حيضتان». روى الشّافعي في (الأمّ) عن سفيان بن عيينة عن محّمد بن عبد الرحمن مولى آل طلحة عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة عن عمر بن الخطّاب قال: ينكح العبد امرأتيْن ويطلّق تطليقتيْن وتعتدّ الأمَة حيضتيْن فإن لم تكن تحيض فشهريْن أو شهرا ونصفًا». راجع: الشّافعي: الرّسالة ص 570.

(2) نفسه ص 571-572

سواء اعتبرتَ القُرْء حَيْضةً على أنّها حدٌّ فاصل بين طُهريْن أي وحدة عدديّة تمكّنك من ضبط عدّة المطلّقة أم اعتبرت تلك العدّة استبراء فقط على أساس أنّ «الغرض الأصيل في العدّة استبراءُ الرّحم»[1] مستأنسًا ببعض ما أثر عن النّبي ﷺ من أحاديث هي ـ على ما يشوبُ بعضها من ضعف السّند ـ تصرف (القُرْء) إلى (الحَيْضة) كقوله «دَعِي الصَّلاةَ أيّامَ أقرائكِ» أو قوله «طلاق الأمَة تطليقتان، وعدّتها حَيْضتان»[2]، فأنت في الحاليْن تتأوّل بالمُحاجَّة حينًا وبالمأثور حينًا آخر. ولكنّ الفارق بيْن هذا المسلك التّأويلي وذاك يرجع دائما إلى صلابة الأساس الذي تقوم عليه القراءة ومن ثَمّ القدرة على الإقناع بطريقةٍ في استنباط الحُكم دون أخرى.

□ قسم الاختيار:

ويُشكّله اختيار الشّافعي لمسلك بعينه في فهم كلمة (قُرْء) التي حملها على معنى (الطُّهْر) لذلك قام مذهبه في الفهم على توظيف الجوانب التّالية:

- العلاقة بين القُرء والوقت
- المعنى اللّغوي للقرء
- الشّاهد قرآنا وسنّة
- دلالة تأخّر المحيض عند المرأة

أ/ توظيف العلاقة بين القُرء والوقت:

أثار الشّافعي العلاقة بين القرء والوقت ردّا على أصحاب القراءة الأولى ممّن حملوا (القرء) على الحَيض ووظّفوا مفهوم (الوقت) علامةً ليسحبوا ذلك على الحيض باعتباره هو الآخر علامة فاصلة بين طُهريْن. وبالرّغم من أنّ (الوقت) جامعٌ بين كلّ من (الهلال) و(القُرء) فإنّ التّطابق بينهما غير قائم حسب الشّافعي ممّا لايُبيح سحب ذاك على هذا:

(1) الزّمخشري: الكشّاف ج 01 ص 271

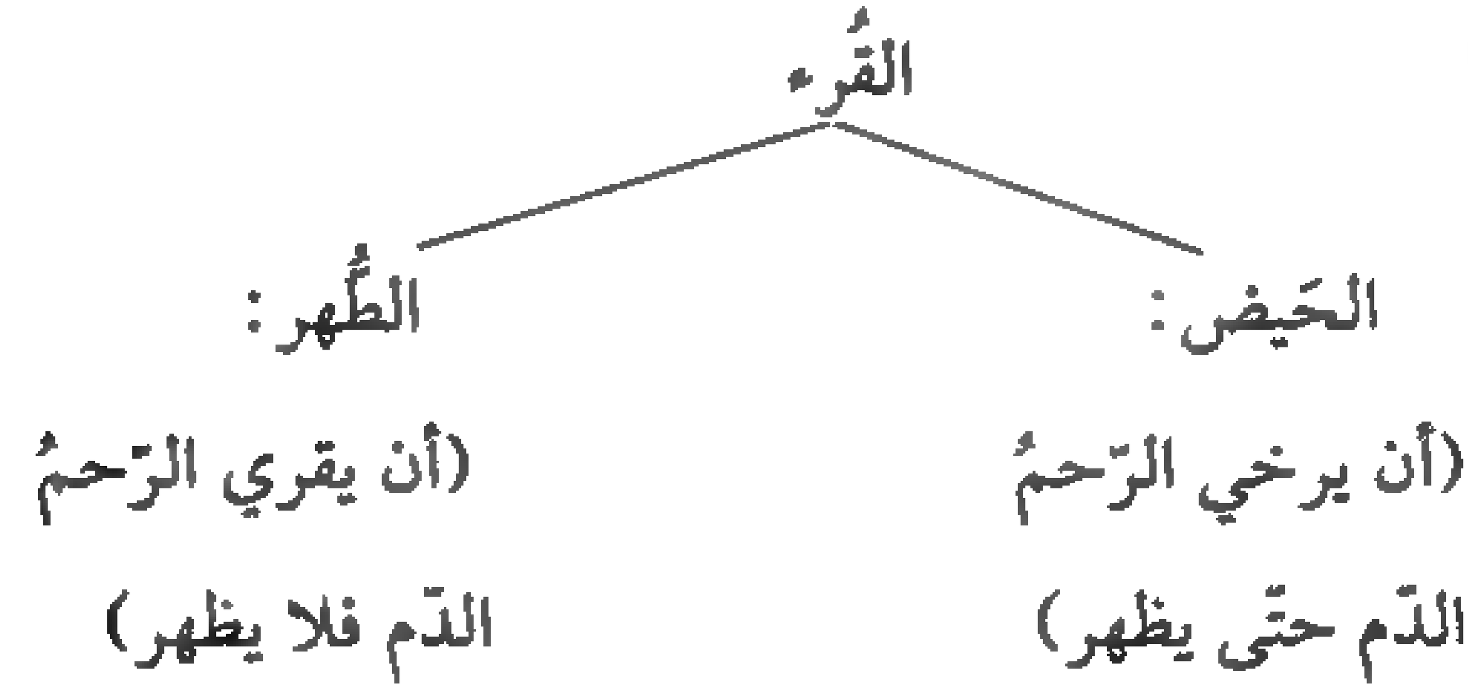
(2) نفسه الهامش (02) يقول المحقّق عن الحديث الثاني: «أخرجه أبو داود والتّرمذي وابن ماجة والحاكم من رواية مظاهر بن أسلم عن القاسم عن عائشة بهذا ومظاهر ضعيف. ورواه ابن ماجة والدّارقطني من رواية عطيّة عن ابن عمر نحوه. وفيه عمر بن شبيب وهو ضعيف».

السّبب	العلاقة باللّيل والنّهار	المثال
لهلال غير اللّيل والنّهار	علاقة انفصال	الهلال
القُرء من عدد اللّيل والنّهار	علاقة اتّصال	القُرء

فالحَيضُ إذن ليس مجرّد علامة يُعرف بها عدد القروء بل هو والطّهر من العدّة كلاهما مكمّل للآخر فسواء صرفت القُرء إلى الحَيض أم إلى الطُّهر فالاثنان يشكّلان جزءًا من الوقت: اللّيل والنّهار بخلاف الهلال الذي هو علامة مستقلّة عن الوقت. إنّ الشّافعي يُعلنُ بذلك عن صَهْر الحيض في الطّهر الذي يعتبره مربط المعنى لكلمة (قُرء) مثلما سيتّضح فيما يأتي من شرح لغويّ.

ب/ توظيف المعنى اللّغوي للقُرء:

توقّف الشّافعي عند بنية معنى (القُرْء) وهي قائمة على التّضاد بين معنى الحَيض من ناحية ومعنى الطُّهر من ناحية أخرى في إطار ما يعرف حديثًا بتضادّ مُكَوِّني المعنى الواحد: L'ambivalence [1].



ويتّضح التّضاد على مستوى تضادّ حركتيْ الإرخاء والقَرْي أو الإرسال والحبْس، وبذلك يعمد الشّافعي إلى طرح العلاقة بين الطّهر والوقت على غرار ما صنع أصحاب

(1) ذهب المسدي إلى ترجمة L'ambivalence بـ«التعاظل» وهي ترجمة وإن بيّنت دلالة التشبّث من خلال أصل المعنى وهو (تعاظل الجراد) فإنّها لا تكشف في نظرنا عن دلالة التّضاد. راجع:
A. Mseddi : Dictionnaire de linguistique. p. 246

القراءة السابقة عندما طرحوا العلاقة بين الحيض والوقت، معتبرًا هو الآخر أنّ حبس الدّم علامة تقع بين حَيضتيْن ومن ثمّ يمكن اعتمادُها وحدةً عدديّة في إحصاء عدّة المتربِّصة. إنّ الثلاثة قروء هي حبسُ الدّم مرّاتٍ ثلاثًا بحساب ثلاثة أطهار على أساس اعتبار الطّهر وقتًا.

ج/ توظيف الشّاهد قرآنًا وسنّة:

لجأ الشّافعي في إطار تدعيم مسلكه التّأويلي إلى توظيف النّص بدءًا بالسّنة من خلال ذكر حكاية عبد الله بن عمر حين طلّق امرأته حائضًا وأمْر الرّسول إيّاه برجعتها وحبسها حتّى تطهر ثم تطليقها طاهرًا من غير جماع قائلاً ﷺ «فتلك العدّة التي أمر الله أن يُطلّق لها النّساء»، وسيرًا باتّجاه الآية (01) من سورة الطّلاق: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾. وبذلك يتضافر الحديث والآية لتأكيد أنّ العدّة بالأطهار لا بالحِيَض في إطار حُجّةٍ نقليّةٍ يقدّمها الشّافعي على درب تأويله للقُرء بمعنى الطُّهر.

د/ توظيف دلالة تأخّر المحيض عن المرأة:

تحدّث الشافعي عن المتربِّصة التي تأخّر عنها القُرء الثالث ممّا قاده إلى ذكر الآيسة من المحيض كالصّغيرة التي لم تبلغ سنّ المحيض أو التي تجاوزت سنّ المحيض ولكنّها ترتاب في معاودة الحيض لها[1] في إشارةٍ ضمنية إلى الآية (04) من سورة الطّلاق: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ لذلك لا بدّ في حالة التأخّر من الاعتداد بالشهور كما هو مبيَّن في الآية ومن ثمّ يقع استبعاد الغُسل لأنّه لا حيضَ، فالمتربّصة حلّت للنّكاح لا لأنها حاضت بل لأنّها حقّقت الطّهر من غير طريق الحيض بعد أن استوفت عدّةً من الشهور. هكذا يتّضح بالنسبة إلى هذه الحالة التي انتقاها الشّافعي لخدمة وجهته في الفهم أنّ مدار القُرء هو معنى الطُّهر دون الحَيض.

نلاحظ من خلال ما تقدّم الاختلاف في فهم الكلمة الواحدة ضمن الآية الواحدة وليس ذلك براجع، كما ألمعنا، إلى الألفاظ و المعاني في ذاتها بل إلى خطّة كلّ مؤوّل في التّعامل معها. فالزّوج لفظ/معنى بدا حمّالاً ذا وجوه. أي صار قضيّة إذ أصبح قابلاً

(1) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج 28 ص 315

للانخراط في رؤيتيْن متباينتيْن حدَّ التناقض على نحو ما انخرطت كلمة (قروء) ضمن رؤية أبي حنيفة الذي يحملها على (الحِيَض) وضمن رؤية الشّافعي الذي يحملها على (الأطْهار). إنّ كل أصحاب قراءة يبنون فهمهم للحكم الشّرعي على تعامل مخصوص مع اللفظ والمعنى. ونريد بالتعامل المخصوص أنّه تعامل موجَّه يقوم على الانتقاء: انتقاء المعنى اللّغوي الذي يخدم الغاية التأويلية. وانتقاء الحجج المنطقيّة والعلميّة التي تعضد رؤيةً بعينها. بل إنّ الانتقاء يطال حتّى الآي والمأثور بحثًا عن الأدلّة النَّصيَّة الدّاعمة لفهم دون سواه. فمن تعدّد المؤوّلين وتباين خططهم في الفهم يأتي تعدد المعاني.

هكذا يتّضحُ ـ ضمن مسلك التأويل ـ تكامل ظاهرتيْ التّوسّع في الكلام والتعدّد في المعنى ممّا يحيلنا على اغتذاء اللفظ و المعنى من رافديْن: رافد اللّغة في ذاتها وما يُتيحه رصيدها من صيغ في الاستعمال وأشكال أداء تكشف بجلاء عن طاقة مجازيّة هائلة على نحو مارأينا في مجازيْ العموم والنّقصان ضمن ظاهرة التوسّع، ورافد القارىء أو المؤوِّل أو المتقبِّل عموما وما ينجم عن فهمه للّغة على أوجُهٍ عدّة من اختلاف مع غيره. ممّا يؤدّي إلى تعدّد دروب الفهم للنّص الواحد. إنّ ذيْنك الرّافديْن هما سرُّ ثراء اللفظ والمعنى توسّعا وتعدّدا ضمن مسلك التأويل.

2) مسلك القياس:

إنّ القياس هو الوجه الآخر للاجتهاد وقد عرض الشّافعي لقوليْن لأهل العلم: قولٍ يُقيم القياسَ على ضرورة وجود شَبَه بين معنييْن مختلفيْن وقولٍ يطلق القياس على كلّ اجتهاد على سبيل التوسّع: «ويمتنع أن يُسمّى «القياس» إلاّ ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون فيه شبهًا بين معنييْن مختلفيْن فصرفَه على أن يقيسَه على أحدِهما دون الآخر، ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النّص من الكتاب والسّنة فكان في معناه فهو قياسٌ والله أعلم»[1]. يتّضح إذن أنّ هناك ضربيْن من القياس: القياس توسّعًا وهو الاجتهاد بوجه عامّ ممّا رأيناه ضمن مسلك التأويل، والقياس بمعناه المنطقي: Syllogisme أي بما هو «قول مؤلَّف من قضايا إذا سُلِّمَت لزم عنها لذاتها قول آخر»[2]

---

(1) الشافعي: الرّسالة ص 515 - 516

(2) عبد الرّحمان بدوي: المنطق الصوري والرّياضي ص 158

دون أن يفهم من ذلك أنّه يقف عند مجرّد «استخلاص النّتائج» لأنّ «القياس ليس هذا فحسب، فقد يكون لديّ مطلوب أريد البرهنة عليه فأبحث له عن مقدّمات تثبته فيكون هو المعطى أوّلاً لا المقدّمات. ولهذا فإنّ القياس هو بالأحرى عمليّة البحث عن البرهان، أولى من أن يكون عمليّة استخلاص النّتائج»[1]. فلا غرابة إذن أن يُقيم الشّافعي الفرق ولو ضمنيّاً بيْن «المتأوِّل» و «القايِس» وذلك عند إثارته لمسألة «الاختلاف»: ما يحرم منه وما يحلّ حتّى ذكرِه «ما يحتمل التّأويلَ ويُدرَكُ قياسًا» قائلاً: «فذهب «المتأوِّل» أو «القايِس» إلى معنًى يحتمله الخبرُأو القياس...»[2]. لذلك يمكن القول إن كلّ قياس هو ضربٌ من التّأوّل ولكن ليس كلُّ تأوّل قياسًا بالضّرورة. ويُشترط في عمليّة القياس: علمُ القايِس وتمكّنه من لسان العرب وتمام عقله: «ولا يكون لأحدٍ أن يقيس حتّى يكون عالمًا بما مضى قبله من السّنن وأقاويل السّلف وإجماع النّاس واختلافهم ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتّى يكون صحيح العقل وحتّى يُفرّق بين المشتبِه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت»[3] فجوهر القياس بناءٌ عقليٌّ للمعنى لا يكفي فيه حفظ المعارف لأنّ الحفظ وحده لا يُحقّق «عقلَ المعاني» والتّمييزَ بين ما يشتبه منها: «ومن كان عالمًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس لأنّه قد يذهب عليه عَقْلُ المعاني»[4]. إنّ القياس عمليّة عقليّة واعية أبعد ما تكون عن الجنوح إلى الهوى و «الاستحسان» ومحْض «التلذّذ»[5] فكيف يتجلّى في إطار هذا المسلك الدّقيق، تعامل عالم الأصول مع اللّفظ والمعنى؟.

(1) نفسه ص 160-161
(2) الشّافعي: الرّسالة ص 560
(3) نفسه: ص 510
(4) نفسه: ص 511
(5) نفسه ص 507

تعليق الشّافعي	الشّاهد أو القضيّة[1]	المصدر	المثال
«فإذا حَرَّم أن يُظَنّ به ظنّاً مخالفاً للخير يُظهره كان ما هو أكثر من الظنّ المُظهر ظنّا من التّصريح له بقول غير الحقّ أولى أن يُحرّم، ثمّ كيف مازيدَ في ذلك كان أحرمَ (. . .). فكان ماهو أكثر من مثقال ذرّة من الخير أحمد، وماهو أكثر من مثقال ذرّةٍ من الشّرّ أعظم في المأثم. وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المُعاهَدين وأموالهم، لم يحظُر علينا منها شيئًا أذكره، فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء ومن أموالهم دون كلّها أولى أن يكون مُباحًا.»	ـ «إنّ الله حَرَّمَ مِنَ المُؤمن دَمَهُ وَمَالَه وَأَنْ يُظنّ به إلاّ خيرًا» (حديث نبوي). ـ ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (الزّلزلة/ 07-08)	الرّسالة للشافعي ص 514 ـ 515	01
«فأمر رسولُ الله هند بنتَ عتبة أن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان مايكفيها وولدها ـ وهم ولده ـ بالمعروف بغير أمره. قال: فدلّ كتاب الله وسنّة نبيّه أنّ على الوالد رضاع ولده ونفقتهم صغارًا. فكان الولدُ من الوالد، فجُبر على صلاحه في الحال التي لا يُغني الولد فيها نفسه، فقلتُ: إذا بلغ الأبُ ألاّ يغني نفسه بكسب ولا مالٍ فعلى ولده صلاحُه في نفقته وكسوته قياسًا على الولد. وذلك أنّ الولد من الوالدِ فلا يُضيّع شيئًا هو منه، كما لم يكن للولد أن يضيّع شيئًا من ولده إذ كان الولدُ منه، وكذلك الوالدون وإن بعدوا، والولد وإن سفلوا في هذا المعنى، والله أعلمُ، فقلتُ: ينفق على كلّ محتاجٍ منهم غيرِ محترفٍ وله النّفقةُ على الغنيّ المحترف».	﴿ ۞ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة/ 233)	نفسه ص 517-518	02

(1) «والحُكم إذا عُبّر عنه في اللّغة سُمّي قضيّة» راجع: عبد الرّحمن بدوي: المنطق الصّوري والرّياضي: ص 89.=

03	نفسه ص 518ـ519 ـ 520ـ521 ـ 522 ـ 523	«وقضى رسول الله في عبدٍ دُلِّس للمبتاع فيه بعيبٍ فظهر عليه بعد ما استغلّه أنَّ للمبتاع ردّه بالعيب وله حَبْسُ الغَلَّة بضمانه العبدَ».	«فاستدلَلْنا إذا كانت الغلّة لم يقع عليها صفقة البيع فيكون لها حصّة من الثّمن، وكانت في ملك المشترى في الوقت الذي لو مات فيه العبد مات من مال المشتري أنّه إنّما جعلها له لأنّها حادثة في ملكه وضمانه، فقلنا كذلك في ثمرِ النّخل ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وولد الجارية وكلّ ماحدث في ملك المشتري وضمانه، وكذلك وَطْءِ الأَمَة الثيّب وخدمتها. قال: فتفرّق علينا بعضُ أصحابنا وغيرهم في هذا. فقال بعض الناس: الخراجُ والخدمة والمتاع غيرُ الوطء من المملوك والمملوكة لمالكها الذي اشتراها، وله ردُّها بالعيب، وقال: لايكون له أن يرُدّ الأَمَة بعد أن يطأها وإن كانت ثيّبًا، ولا يكون له ثمرُ النّخل ولا لبنُ الماشية ولا صوفها، ولا ولدُ الجارية لأنّ كلّ هذا ـ من الماشية والجارية والنّخل والخراج ـ ليس بشيءٍ من العَبد. فقلتُ لبعض من يقول هذا القول: أرأيت قولكَ الخراجُ ليس من العبد والثّمر من الشّجر والولدُ من الجارية ـ أليسَا يجتمعان في أنّ كلّ واحدٍ منهما كان حادثًا في ملك المشتري لم تقع عليه صفقةُ البيع؟ قال بلى، ولكن يتفرّقان في أن ما وصل إلى السيّد منهما مفترق، وثمر النّخل منها، وولدُ الجارية والماشية منها، وكسبُ الغلام ليس منه، إنّما هو شيءُ

تحرّف فيه فأكتسبهُ. فقلتُ له: أرأيتَ إن عارضكَ معارضٌ بمثل حُجّتكَ فقال: قضى النّبي أنّ الخراج بالضّمان، والخراجُ لا يكون إلاّ بما وصفتَ من التّحرّف، وذلك يشغله عن خدمة مولاه فيأخذ له بالخراج العوضَ من الخدمة ومن نفقته على مملوكه، فإن وُهبت له هبةٌ فالهبة لا تشغله عن شيءٍ ـ: لم تكن لمالكه الآخر ورُدّت إلى الأوّل؟ قال: لا، بل تكون للآخر الذي وُهبت له وهو في ملكه. قلتُ: هذا ليس بخراج، هذا من وجه غير الخراج قال: وإنْ فليس من العبد. قلتُ: ولكنّه يفارق معنى الخراج لأنّه من غير وجه الخراج؟ قال: وإن كان من غير وجه الخراج فهو حادث في ملك المشتري قلت: وكذلك، الثمرة والنّتاج حادث في ملك المشتري. والثمرة إذا باينت النّخلة فليست من النّخلة قد تُباع الثّمرة ولا تتبعها النّخلة والنّخلة ولا تتبعها الثّمرة وكذلك نتاج الماشية. والخراجُ أولى أن يُرَدّ مع العبد لأنّه قد يُتكلّف فيه ما تبعه من ثمر النّخلة لو جاز أن يردَّ واحدٌ منهما. وقال بعضُ أصحابنا بقولنا في الخراج ووطءِ الثيّب وثمر النّخل وخالفنا في ولد الجارية. وسواءٌ ذلك كلّه لأنّه حادث في ملك المشتري، لا يستقيم فيه إلا هذا، أو لا			

يكون لمالك العبد المشتري شيءٌ إلاّ الخراجُ والخدمة ولا يكون له ماوُهب للعبد ولا ماالتقط ولا غيرُ ذلك من شيءٍ أفاده من كَنْز ولا غيره إلاّ الخراجُ والخدمةُ، ولا ثمرُ النّخل ولا لبن الماشية ولا غير ذلك لأنّ هذا ليس بخراج».			
«فلمّا خرجَ رسولُ الله في هذه الأصناف المأكولة التي شحّ النّاس عليها حتّى باعوها كيلاً ـ: بمعنيَيْن: أحدهما أن يُباع منها شيءٌ بمثله أحدهما نقد والآخر دَين، والثاني أن يزاد في واحد منهما شيء على مثله يدًا بيد كان ماكان في معناها محرّماً قياسًا عليها. وذلك كلّ ما أُكِل ممّا بيعَ موزونًا لأنّي وجدتها مجتمعة المعاني في أنّها مأكولة ومشروبة، والمشروبُ في معنى المأكول، لأنّ كلّه للنّاس إمّا قوت وإمّا غذاءٌ وإمّا هُما، ووجَدتُ النّاس شحّوا عليها حتّى باعوها وزنًا والوزن أقربُ من الإحاطة من الكيل وفي معنى الكيل، وذلك مثلُ العسل والسّمن والزّيت والسّكّر وغيره، ممّا يؤكل ويُشرب ويُباع موزونًا. فإن قال قائل: أفيَحتمل ما بِيعَ موزونًا أن يُقاس على الوزن من الذّهب والورقِ، فيكون الوزنُ بالوزن أولى بأن يُقاس من الوزن بالكيل؟ قيل: إن شاء الله له: إنّ الذي منعنا ممّا وصفت من قياس الوزن بالوزن ـ أنّ صحيح	«ونَهَى رسولُ الله عن الذّهَب بالذّهب والتّمْر بالتّمْر والبُرّ بالبُرّ والشّعير بالشّعير إلاّ مِثلاً بمِثْلٍ يدًا بيدٍ»	نفسه ص 523 ـ 524 ـ 525 ـ 526 ـ 527 ـ 528	04

			القياس إذا قستَ الشيءَ بالشّيءِ أن تحكم له بحُكمه، فلو قستَ العسل والسّمن بالدنانير والدّراهم وكنت إنّما حرّمت الفضل في بعضها على بعض إذا كانت جِنسًا واحدًا قياسًا على الدّنانير والدّراهم ـ: أكان يجوز أن يُشترَى بالدّنانير والدّراهم نقدًا عسلاً وسمْنًا إلى أجلٍ؟ فإن قال: تُجيزه بما أجازه به المسلمون قيل: إن شاء الله: فإجازة المسلمين له دلّتني على أنّه غير قياسٍ عليه، لو كان قياسًا عليه كان حكمه حُكمه، فلم يحلّ أن يُباع إلاّ يدًا بيدٍ، كما لاتحلُّ الدّنانير بالدّراهم إلاّ يدًا بيدٍ. فإن قال: أفتجدُك حين قستَهُ على الكيل حكمت له حُكمه؟ قلتُ: نعم لا أفرّق بينه في شيءٍ بحالٍ قال: أفلا يجوز أن تشتريَ مُدَّ حنطةٍ نقدًا بثلاثة أرطال زيتٍ إلى أجلٍ؟. قلتُ: لايجوز أن يُشترى ولا شيءٌ من المأكول والمشروب بشيءٍ من غير صنفه إلى أجلٍ. حُكم المأكول المكيل حُكم المأكول الموزون. قال: فما تقول في الدّنانير والدّراهم؟ قلتُ: محرّمات في أنفسها لا يُقاس شيءٌ من المأكول عليها، لأنّه ليس في معناها، والمأكول المكيل محرّمٌ في نفسه، ويُقاس به ما في معناه من المكيل والموزون عليه، لأنّه في معناه. فإن قال: فأفرق بين الدّنانير والدّراهم؟ قلتُ: لم أعلم مخالفًا من أهل العلم في إجازة أن يُشترَى بالدّنانير

			والدّراهم الطّعامُ المكيلُ والموزون إلى أجَل، وذلك لا يحلُّ في الدّنانير بالدّراهم، وإنّي لم أعلم منهم مخالفًا في أنّي لو علمتُ معدنًا فأدّيتُ الحقّ فيما خرج منه، ثمّ أقامت فضّتُه أو ذهبُه عندي دهري ـ: كان عليّ في كلّ سنةٍ أداءُ زكاتها، ولو حصدتُ طعام أرضي فأخرجتُ عُشْرَه ثمّ أقام عندي دهره، لم يكن عليّ فيه زكاة، وفي أنّي لو استهلكت لرجلٍ شيئًا قُوِّم عليّ دنانير أو دراهم، لأنّها الأثمانُ في كلّ مالٍ لمسلم إلاّ الدّيات. فإنْ قال: هكذا. قلتُ: فالأشياءُ تتفرّقُ بأقلّ ممّا وصفتُ لك».

يتّضحُ من خلال النّماذج التي حَشَدْنا تمثيلاً لا حصرًا، أنّ القياس عمليّة عقليّة تسير، حسب نوع القضيّة، من البسيط إلى المركّب، لذلك أمكن الوقوف عند ضربيْن من القياس: قياسٍ على المستوى البسيط يكاد ينهض على «استخلاص النّتائج» كما في المثالين 01/02، وقياس على المستوى المركّب يقوم على «البحث عن البرهان» كما في المثالين 03/04. ومدار ذينكَ «الاستخلاص» و«البحث» اللفظ و المعنى.

1/ القياس على المستوى البسيط:

☐ المثال 01: إنّ النّاظر بتؤدة في هذا المثال يلحظُ قيام الأحكام الشّرعية إباحةً وتحريمًا على مقولة (الكمّ) وهي مقولة موصولة بتصنيف الأحكام أو القضايا المنطقيّة[1]، ويمكن استشرافُ تلك المقولة عبر مستوييْن: تمثيليّ من خلال الشاهديْن اللّذيْن عقد الشّافعي تعليقه عليهما، وتجريديّ راجع إلى المنطق الذي يحكم ذلك المستوى التمثيليّ:

(1) عبد الرحمان بدوي: المنطق الصّوري والرّياضي ص 89 وما بعدها. وراجع تحديداً تصنيف «كنت» للمقولات إلى (الكمّ) و (الكيف) و (الجهة) و (الإضافة) ص 92ـ93.

□ المستوى التمثيلي: انطلق الشّافعي من ثنائيّة مركزيّة مثّلت أساسًا لما استنبطه من أحكامٍ متّصلة بالحرام والحلال وهي: المَقيس عليه/ المَقيس. فطرف الثنائية الأوّل يعني (الأصل) وطرفُها الثّاني يعني (الفرع) والعلاقة بينهما استتباعيّة تؤدّي إلى استخلاص النّتيجة:

المقيس عليه (ونرمز له بـ «أ»)	المقيس (ونرمز له بـ «ب»)	النّتيجة المستخلَصة	الحكم الشرعيّ الجامع
الظنّ بالمؤمن ظنّاً مخالفًا للخير	قول غير الحقّ للمؤمن	«ب» أحْرمُ من «أ»	الحرام
عمل مثقال ذرّة من الخير	عمل أكثر من مثقال ذرّة من الخير	«ب» أحْمد من «أ»	الحلال
عمل مثقال ذرّة من الشّر	عمل أكثر من مثقال ذرّة من الشّر	«ب» أعْظمُ في المأثم من «أ»	الحرام
إباحة دماءِ أهل الكفر المقاتِلين غير المعاهَدين وأموالهم	النّيل من أبدانهم وبعض أموالهم	«ب» أولى أن يكون مباحًا من «أ»	الحلال

انعقدت الأمثلة على صيغة التّفضيل (أفعل): «أحْرم/ أحْمد / أعْظم/ أوْلى» ممّا يؤكّد الحكم الشّرعي الجامع بين طرفيْ كلّ زوج من الحالات وإنْ حصل التفاوت في درجات الحُكْم نظراً للتّفاوت في كمّ الأفعال حميدِها وذميمها. إنّ عمليّة القياس مشدودة إلى قاعدة مكينة في الاستنباط هي قاعدة «كونِ الشيء في معنى الأصل» على حدّ تعبير الشّافعي أي إنّ المقيسَ واقعٌ في معنى المقيس عليه وهي درجة من الوضوح ظاهرة تجعل القياس أشبه بالاستخلاص الآلي للحُكم الشّرعي على نحوٍ لا يختلف فيه قايِسان. إنّ الاختلاف بين القايِسيْن لا يسري إلاّ بوجود أشباهِ الشّيء في أكثر من أصلٍ ممّا يُحتّم إلحاق ذلك الشّيء بأوْلاها وأكثرها شبهاً فيه: «والقياسُ من وجهيْن: أحدهما أن يكون الشّيء في معنى الأصل فلا يختلفُ القياسُ فيه. وأن يكون الشيءُ له في الأصول أشباهٌ،

فذلك يُلحق بأوْلاها به وأكثرها شبهًا فيه وقد يختلف القايِسون في هذا»[1].

□ المستوى التّجريدي: تتجلّى مقولة (الكمّ) على هذا المستوى من خلال المنطق الكامن وراء عمليّة القياس والمتّصل تحديدًا باستغراق حُكم التّحريم أو التّحليل للكثير ما دام ينطبق على القليل[2]. وقد صاغ الشّافعي هذا المنطق الدّاخلي في موضع آخر من رسالته عندما قال بأسلوب تجريديّ عامّ: «فأقوى القياس أن يُحرّم الله في كتابه أو يُحرّم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أنّ قليله إذا حرّم كان كثيرهُ مثل قليله في التّحريم أو أكثر، بفضل الكثرة على القلّة وكذلك إذا حُمد على يسيرٍ من الطّاعة كان ماهو أكثر منها أولى أن يُحمد عليه. وكذلك إذا أباح كثيرَ شيءٍ كان الاقلُّ منه أولى أن يكون مباحًا»[3]. إنّ القياس هو استجابة «للمبادىء العامّة للتّفكير الصّحيح» ومن ثمّ «للمنطق» باعتباره علمًا «يُعنى على الأخصّ بتحديد الشروط التي بها نبرّر انتقالنا من أحكامٍ معلومة إلى أخرى لازمة عنها»[4]:

□ المثال 02: يمكن النّظر في هذا المثال وفق مستوييْن: مستوى الحُكم: رضاع الوالد لولده ونفقتهم صغارًا وهو الوجه الأمامي أو الظّاهر للقضيّة، ومستوى القاعدة القياسيّة التي تُمثّل الوجه الخلفيّ أو الخفيّ لتلك القضيّة:

□ مستوى الحُكم: قام الشّافعي بكشف الحُكم خبرًا وتفسيرًا:

* الحُكم خبرًا: وذلك من خلال استدعاء حكاية (هند بنت عتبة) وأمْر الرّسول إيّاها أن تأخذ ما يكفيها وولدَها من مال أبي سفيان بغيْر أمْره. إن عدم استئذان الوالد يعود إلى كون النّفقة من مستحقّات الوالدة المرضعة: «لأنّ الأب يجب عليه إرضاع الولد دون الأمّ»[5].

* الحكم تفسيرًا: وذلك من زاويتيْن:

ـ زاوية اللّغة: من خلال الإشارة إلى الصّيغة الدّالة على الأمر في الآية: «وعلى المولود له رزقهنّ. . . » دلالةً صريحةً على الإلزام.

---

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 479
(2) راجع: عبد الرحمان بدوي: المنطق الصوري والرّياضي. وتحديداً مفهوم (الاستغراق) ص 115
(3) الشافعي: الرّسالة ص 513
(4) عبد الرحمان بدوي: المنطق الصّوري والرّياضي ص 04
(5) الزمخشري: الكشاف ج 01 ص 279

ـ زاوية العُرف الاجتماعي: من خلال تأكيد انتساب الولد إلى أبيه لا إلى أمّه لأنّ «الوالدات إنّما وَلَدْنَ لهم لأنّ الأولاد للآباء ولذلك يُنسَبون إليهم لا إلى الأمّهات»[1].

□ مستوى القاعدة: ويشكِّل هذا المستوى مدار الاستنباط: استنباط حُكم (إنفاق الولد على والده) وفق قاعدة «كون الشيء في معنى الأصل» من خلال الحُكم الذي باحت به الآية. وقام الشّافعي بكشفه خبرًا وتفسيرًا:

المقيس عليه	المقيس	الأصل العام	الحُكم الشّرعي الجامع
رضاع الوالد لولده ونفقتهم صغارًا	صلاح الولد لوالده في نفقته وكسوته عند العجز	ما دام الولد من الوالد فالوالد من الولد	وجوب إنفاق كلّ طرفٍ طرفٍ على الآخر

تجاوز الشّافعي بواسطة آليّة القياس الحُكم من زاوية فريدة هي زاوية علاقة الوالد بولده في الصّغر إلى الحُكم من زاوية أخرى متمّمة للأولى وهي زاوية علاقة الولد بوالده عند العجز والحاجة. فلم يعد وجوب الإنفاق مقصورًا على المولود له بل أصبح الإنفاق من واجب الولد حيال الوالد. فعلى ذلك النّحو يتكامل وجْها القضيّة الأمامي والخلفيّ. فيتّضحُ أنّ من الأحكام ما يبوح به النّص ومنها ما يكفل معرفته الاستنباط وفق «معنى الأصل» الذي يُفضي ضرورة إلى استخلاص الحُكم الشّرعي بقطع النّظر عن موضوعه. إنّ العلم بالأصل أو الأصول هو علمٌ بمنطق الفقه الخفيّ. أمّا المسائل الفقهيّة في حدّ ذاتها فهي ما يطفو فوق تلك الأصول/ القواعد. إنّ التّمكُّن من الأُسُس هو الكفيلُ وحدَهُ بكشف الأحكام المتعلّقة بالأمثلة والفروع.

2/ القياس على المستوى المركّب:

□ المثال 03: إنّ قادحَ هذه القضيّة في الأصل هو الحديث المرويّ عن النّبي ﷺ وهو: «الخراجُ بالضّمان» أي إنّ الخراج مستحَقّ بسبب الضّمان. ففي إطار هذا الحُكم تحاضنت في المثال الذي نحن بصدده أطروحتان: أطروحة تنفي أن يكون الخراجُ من

---

(1) نفسه

مستحقّات المبتاع وهي أطروحة المخالف للقضاء الذي قضى به النّبي[1] وأطروحة الشّافعي الذي برهن قياسًا على أنّ الخراج بالضّمان.

□ أطروحة المخالِف: يبني هذا المخالف أطروحته على مستويَيْن أساسيَّيْن: الفصل بين العين المبتاعة وغلّتها وتبرير ذلك.

* مستوى الفصل: قد تكون العينُ المبتاعة عبدًا أو أَمَة أو مِلْكًا بوجه عامّ[2] أمّا القضيّة التي تشكّل مدار النظر فهي قضيّة (العبد الذي دُلِّس لمبتاعه فرُدَّ إلى البائع بعد أن استغلّه ذلك المبتاع لوقت) فصاحب هذه الأطروحة يفصل بين العبد المبيع وما عاد على المبتاع من فوائد جرّاء استغلاله له حتّى زمن إرجاعه إلى صاحبه الأوّل.

* مستوى التّبرير: إنّ المخالف لا يُركّز على العلاقة بين العين المبتاعة وغلّتها قدر تركيزه على اختلاف الغلّة نوعيًا عن العين المبتاعة من خلال تأكيد معنى «الافتراق» عند قوله «ولكن يتفرّقان في أنّ ما وصل إلى السّيد منهما مفترِق» وذلك لإخراج ما اكتسبه العبدُ قبل ردّه عن ضمان البيع ومن ثمّ لا يحقّ للمبتاع استغلاله باسم الضّمان.

□ أطروحة الشّافعي: وتنهض على مستويَيْن بارزيْن: مقاربة القضيّة بواسطة القياس ثم البرهنة عليها:

---

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 448

(2) ابن منظور: لسان العرب ج 04 ص 54: «وروي في الحديث عنﷺ أنّه قال: الخراجُ بالضّمان، قال أبو عبيدة وغيره من أهل العلم: معنى الخراج في هذا الحديث غلّة العبد يشتريه الرّجل فيستغله زمانًا، ثم يعثر منه على عيب دلّسه البائع ولم يُطلعه عليه، فله ردُّ العبد على البائع والرّجوع عليه بجميع الثّمن، والغلة التي استغلها المشتري من العبد طيبةٌ له لأنّه كان في ضمانه، لو هلك هلكَ من ماله. وفسّر ابن الاثير قوله: الخراجُ بالضّمان، قال يريد بالخراج ما يحصل من غلّة العين المبتاعة عبدًا كان أو أمة أو ملكًا، وذلك أن يشتريه فيستغلّه زمانا ثم يعثر فيه على عيب قديم، فله ردُّ العين المبيعة وأخذُ الثمن ويكون للمشتري ما استغلّه لأن المبيع لو كان تلف في يده لكان من ضمانه، ولم يكن له على البائع شيء، وباء بالضّمان متعلّقة بمحذوف تقديره الخراج مستحقّ بالضّمان أي بسببه، وهذا معنى قول شريح لرجليْن احتكما إليه في مثل هذا، فقال للمشتري: ردّ الدّاء بدائه ولك الغلة بالضمان. معناه: ردّ ذا العيب بعيبه، وما حصل في يدك من غلّته فهو لك».

1/ المقاربة بواسطة القياس:

المقيس عليه	المقيس	الأصل العامّ	الحُكم الشّرعي الجامع
ردّ المبتاع عبدًا دُلّس مع حبْس غلّته	ـ ردُّ النّخل وحبس الثّمر ـ ردُّ الماشية وحبس لبنها وصوفها وأولادها. ـ ردّ الجارية وحبس ولدها ـ ردّ الثّيّب بعد وطئها واستغلالها في الخدمة.	الحدوث في ملك المشتري سواء أكان من وجه الخراج أم من غير وجهه.	حبْسُ ما حدث في ملك المشتري ممّا لم تقع عليه صفقة البيع حلال للمبتاع.

2/ البرهنـة:

يُلاحظ المتأمّل في أطروحة المخالف ركود نظره عند الجزئيات والفروع المتّصلة بما يندرج ضمن الخراج وما يخرج عنه. لذلك لم يتبيّن الجامع بين العبد وما عداه من النّخل والماشية والجارية. إنّ تبيّن الأصل الجامع بين أفراد الحُكم الواحد ممّا صرف الشّافعي عنايته إليه. لذلك أعمل عقله في المعنى الذي يُشكّل القاسم المشترك بين أولئك الأفراد المتباينين من حيث النّوع الرّاجعين إلى قاعدة واحدة عمد إلى التّدليل عليها بضرب مثال (الهِبَة) في إطار سيره الوئيد باتّجاه قنص البرهان على ما قاسه واستخلصه. فمعلومٌ انّ (الهبة) غير (الخراج) فالعبدُ، وهو عند المبتاع، يُوهبُ هبةً، فتلك الهبةُ تكونُ للمبتاع لأنّها حصلت والعبد في ملكه، وهو ما ينطبق قياسًا على الثّمرة والنّتاج. هكذا يُحدث الشّافعي، في إطار البرهنة، قياسًا داخل القياس متجاوزًا المعنى الحرفيّ للخراج بمعنى (غلّة العبد) إلى (كلّ حادث في ملك المشتري) وهو ما يتواءم وحُكم (الخراج بالضّمان) فإذا للمعنى فروع وإذا للفروع أصلٌ يشدّها:

* كل حادث في ملك المشتري *

غلّة العبد

ثمر النّخل

لبن الماشية وصوفها وأولادها

ولد الجارية

وطء الجارية وخدمتها

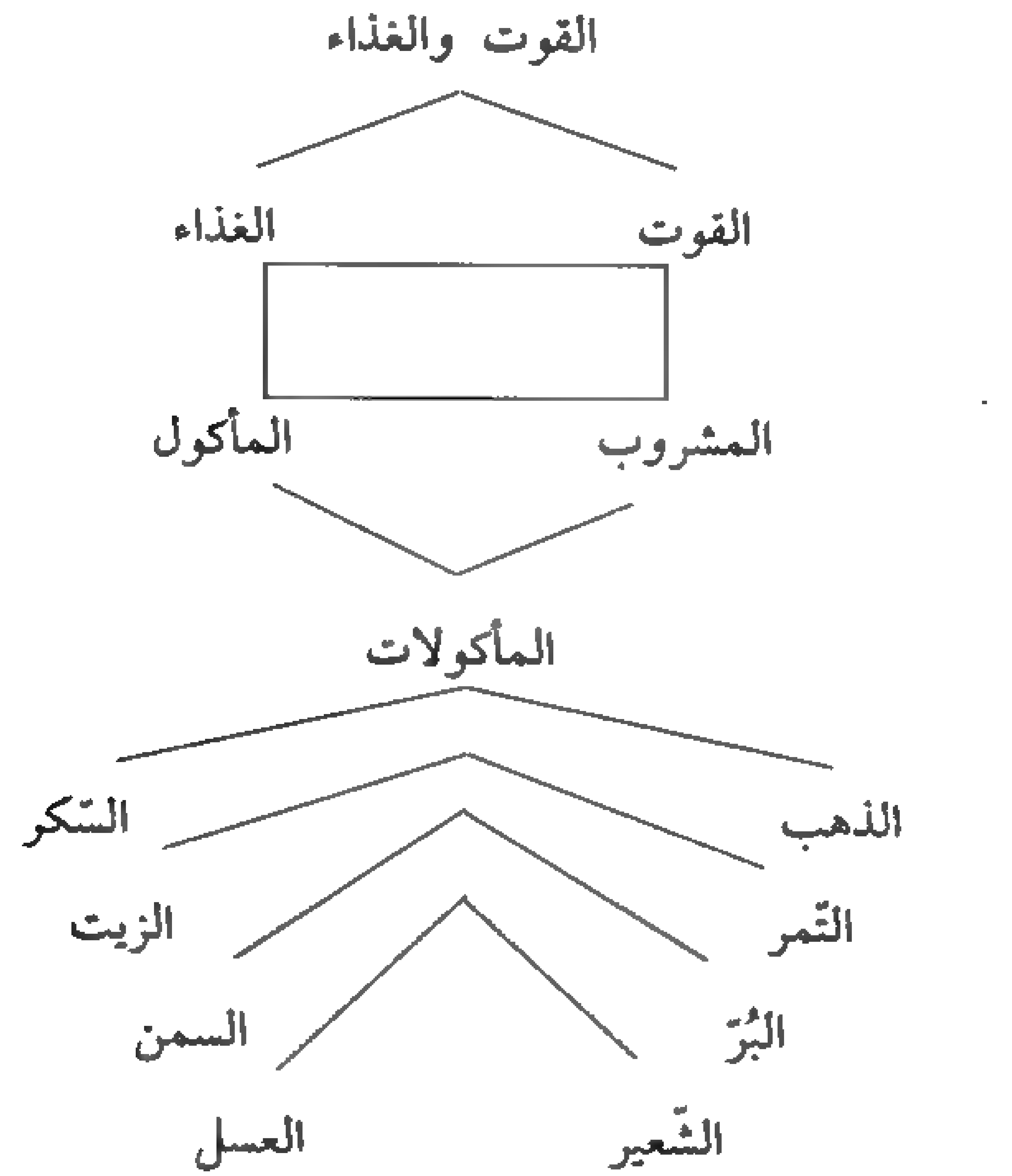
إنّ حال العبد يوهبُ هبةً كحال النّخلة تُعطي أو الماشية تلد... ممّا يخرج عن الخراج والخدمة. إنّ أحقيّة المبتاع في كلّ ما يحدث في ملكه راجعة إلى مخاطرته بماله إذ امتلك مبيعًا به عيبٌ. فلو مات ذلك المبيع أو تلف لكانت الخسارة من مال المبتاع فاستغلال ما حدث في ملكه هو مقابل لذلك الضّمان. إنّ للقضيّة أسبابها ونتائجها المحتملة والحادثة كما إنّ للقايس منهجه في تجاوز العيّنات ذات السّياق المخصوص إلى الأصول الخفيّة والقوانين المتحكّمة في تلك العيّنات ضمن مسلك يقوم على البحث عن البرهان لاكتشاف الأحكام اهتداءً بتلك الأصول والقوانين ذات البعد العامّ.

* المثال 04: تَشكّل هذا المثال وفق منحييْن: منحى القياس ومنحى المحاجّة بناءً على ذلك القياس:

□ منحى القياس:

المقيس عليه	المقيس	الأصل العامّ	الحكم الشرعي الجامع
ما يُباع من الذّهب بالذهب والتمر بالتمر والبرّ بالبر والشّعير بالشّعير دون مراعاةٍ لوحدة الصنّف ولا للأجل	كلّ ما أكل أو شرب مما بِيعَ موزوناً كالعسل والسّمن والزيت والسّكر وغيره دون مراعاة لوحدة الصنف ولا للأجل	اجتماع المعاني في أنّها مأكولة ومشروبة والمشروب في معنى المأكول لأنه كلّه للنّاس إمّا قوت وإمّا غذاء وإما هما	التّحريم

هكذا نلاحظ أنّ حُكم التّحريم اتّخذ اتّجاه عمودياً من الأسفل باتّجاه الأعلى إذ وقع تجريد الأمثلة من سياقاتها المخصوصة وملابساتها المحسوسة على درب صهرها في معنى (المأكول) الذي يتّسع بدوره لمعنى(المشروب) باعتباره هو الآخر مأكولاً معنًى. وذلك تحت غطاء أعمّ هو (القوت والغذاء). فعلى قدر توغّل عالم الأصول في القياس، تتخارجُ معاني الالفاظ من بعضها البعض حسب حركة التّوسعة انطلاقًا من نواةٍ دنيا تمثّلها العيّنة التي بُني عليها الحُكم. إنّ للفظ المستنبَط غطاءه الدّلاليّ يبسطه على اللّفظ الذي يندرج في معناه. فكما يكون للفرع أصله يكون ذلك الأصل فرعا لمعنى أعلى منه في شجرة الدّلالة وهكذا دواليك، وإذا بالمعاني تتشابك أصولاً وفروعًا في دوحةٍ كبرى تغذّيها أسرار اللّغة وتحضنها قواعد البرهنة.



□ منحى المحاجّة:

سعى الشّافعي من خلال هذا المنحى إلى الاحتجاج لقاعدتيْ (المِثل بالمِثل) و(اليد باليد):

* قاعدة المِثل بالمِثل: وتشكِّل مبدأً فقهيًا عامًا من خلال النّهي عمّا يُصطلحُ عليه بـ (المزابنة) فقد رُوي عن النّبي ﷺ أنّه «نهى عن المزابنة، والمزابنةُ بيعُ الثّمر بالتّمر كيلاً، وبيع الكرْم بالزّبيب كيلاً»[1] وروي عن سعد بن أبي وقّاص «أنّه سمع النّبي سُئل عن شراء التّمر بالرّطب؟ فقال النبيّ: أينقُص الرُّطب إذا يَبِس؟ قالوا: نعم، فنهى عن ذلك»[2].

ينجم عن عدم مراعاة قاعدة (المِثل بالمِثل) إخلال بمبدإ التّعادل بين البضاعتيْن على مستوى الكمّ من جهة نقصان إحداهما كالرّطب الذي ينال منه اليبس بفعل الوقت، كما ينجم أيضاً الإخلال بمبدإ التّناظر بين وحدتيْ الكيل بين البضاعتيْن من خلال «بيع مايعرف كيله بما يُجهل كيلهُ من جنسه»[3] على حد تعبير الشّافعي لذلك لم يجوّز شراء (مُدّ الحنطة) بـِ (ثلاثة أرطال زيت) لأن الحنطة والزيت يختلفان صنفا، كذلك حرّم وفق القاعدة نفسها (الدّنانير و الدّراهم) في أنفسها عندما قال «لا يقاس شيء من المأكول عليها لأنّه ليس في معناها» ومضى الشّافعي في تطبيق قاعدة (المِثل بالمِثل) انطلاقاً من الدّنانير والدّراهم من خلال صنف المعادن (الذّهب والفضّة) وصنف الطعام. فالمعدن ممّا تؤدّى زكاته كلّ عام أمّا ما يُحصد من طعام فيكتفى بإخراج العُشْر منه مرّة واحدة ولو احتفِظ به دهرًا ممّا يقوم دليلاً جهيرًا على الاختلاف بين الصّنفيْن. ومن ثمّ لا يجوز قياس هذا على ذاك لذلك قال الشّافعي: «فالأشياء تتفرّق بأقلّ ممّا وصفت لك»

* قاعدة اليد باليد: تتّصل هذه القاعدة بمبدإ فقهيّ عامّ هو نهي الشّرع المرءَ «أن يبيع ما ليس عنده». يروى عن حكيم بن حزام أنه قال: «قال لي رسول الله: ألم أُنبَّأْ، أو ألم يبلغْني، أو كما شاء الله من ذلك، أنّك تبيع الطّعام؟ قال حكيم: بلى يارسول الله. فقال رسول الله: لا تبيعنّ طعامًا حتّى تشتريَه وتستوفيَه»[4]. ويُروى أيضا عن حكيم هذا من طريق أخرى أنّه قال «نهاني رسول الله عن بيع ماليس عندي»[5]، ففي هذا الإطار يكون

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 331
(2) نفسه: ص 332
(3) الشّافعي: الرّسالة ص 334
(4) نفسه ص 336
(5) نفسه ص 337

الإلحاح على البيع «يدًا بيدٍ» تفاديًا لبيع ليس بمضمون[1]. لذلك قال الشّافعي «فكان نهي النبيّ أن «يبيع المرءُ ما ليس عنده» يحتملُ أن يبيع ما ليس بحضرته يراه المشتري كما يراه البائع عند تبايعهما فيه، ويحتمل أن يبيعه ما ليس عندَه: ما ليس يملك بعينه فلا يكون موصوفاً مضمونًا على البائع يؤخَذ به ولا في ملكه فيلزم أن يُسلِّمه إليه بعينه»[2]. إنّ الإلحاح على (التّسليم) هو لغاية ضمان المصداقيّة بين البائع والمبتاع، لذلك أكّده الشّافعي في مثال (إمكانية جواز اشتراء العسل بالدّنانير والدّراهم نقدًا إلى أجل) وكذلك من خلال ربطه تحليل الدّنانير بالدّراهم بالتسليم يدًا بيد.

إنّ مبدأيْ (المِثل بالمِثل) و (اليد باليد) يُشكّلان القاعدة البرهانية التي سيَّرت عمليّة الاستنباط لدى الشّافعي في المثال الذي نحن بصدده فهو يتفحّص بدءًا العيّنات التي يُقايسُ بينها من جهة ألفاظها ومعانيها وعلاقاتها الدّلالية أصولاً وفروعًا لينتهي إلى استصفائها في معنى عام يستند إلى أصل فقهي عامّ ذي صلة بالحدود التي رسمها الشارع بالمنع والإباحة. فمهما وقع التّوغّل في القياس ومهما وقع الإطناب في تفريع المسائل على درب البرهنة، فإن كلّ ما ينتهي إليه عالم الأصول من نتائج مشدود بثوابت مرتبطة باللّسان ومقتضياته ومحتكمة إلى الشّرع وحدوده.

سواء أكان القياس بسيطًا في حدود استخلاص النّتائج الظاهرة من مقيس عليه ومقيس واضحيْن صنفًا وعلاقةً، أم كان القياس مركّبا يستدعي نظرًا أعمق وبرهنة أدقّ بحكم وجود مقيس عليه ومقيس متشعّبيْن صنفا وعلاقةً، ففي الحالين يشكّل اللفظ والمعنى مدار قضية البيان بالقياس: فباللّفظ يُتاح للقايس معرفة العلاقات بين أسماء المسمّيات ائتلافاً واختلافاً ممّا يمكّنه من التّصنيف الدّلالي الذي يقوده إلى تصنيف الأفراد الذين قد يدخلون في الحكم الشّرعيّ أو يشذّون عنه. أمّا المعنى فيرتبط في مستويي القياس البسيط والمركّب بمباديء التفكير على نحو صحيح أي بالمنطق الذي يضمن صحّة استخلاص النّتائج عن طريق «عقل المعاني» على حدّ قول الشّافعي.

فلئن ارتبط اللّفظ بتنظيم أسماء المسمّيات وترتيبها وفق دلالاتها من أجل إخضاعها لأصل معنوي في ضوء أصل فقهي عامّ، فإن المعنى يرتبط بمنحى البرهنة على الخيط

---

(1) نفسه

(2) نفسه ص 339-340

الواصل بين تلك المسمّيات وذلك الأصل الذي يشدّها. فيصبحُ اللّفظ مهادًا للمسألة اللّغوية والمعنى مهادًا للمسألة البرهانيّة في تواصل حميميّ بين منطق اللّغة الدّاخلي ومنطق التّفكير عامّة، لأنّ اللّغة في آخر الأمر، ليست إلاّ صورة مصغّرة لتحرّك العقل ومن ثمّ لنمط التّفكير على شاكلة ما.

يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ البيان بالاجتهاد معقودٌ على التّأويل والقياس، فالتّأويل هو استدلال لا يُصَبّ فيه ضرورة على قالب سابق فنجاحه رهينُ نجاح الخطّة التي يتوخّاها المؤوّل، أمّا القياس فهو ضربٌ من الاستدلال قوامه البحث عن البرهان وفق قالب ناجز هو حُكمٌ يترسّمه القايس مناظرًا بين المعنى والمعنى مقارنا بين المتشابهات استشرافًا لذلك البرهان. إنّ البيان بالاجتهاد هو بيانٌ للمعنى عبر المعقول يسخّر فيه المجتهد ما حصّله من علم عن السّنن الماضية وماقاله السّلف وأجمع عليه النّاس واختلفوا فيه كما يُسخّر فيه أيضا معرفته باللّسان العربيّ وأسراره، إضافة إلى تسخيره لملكة العقل أداةً فعّالة في الاستدلال يتجاوز بها المجتهِد حفظ المعرفة إلى التّحقيق فيها على نحوٍ يقوده إلى أسر المعنى ومن ثمّ إلى تأسيس الحجّة على قاعدة برهانية مكينة. هكذا يتنزل الزوج لفظ/ معنى في وضعية تأويلية: Situation herméneutique يصبح بموجبها قضيّة . فقد رأينا مع الشافعي أنّ اللفظ الواحد يمكن أن يُقرأ أكثر من قراءة بالإضافة إلى ظاهرة تعدد المعاني: Les sens multiples سواء من خلال ما وقف عنده صاحب الرسالة من لفظ عام أو آخر يدخله الخصوص و العموم أو من خلال ما عرض له من مسالك التوسّع عن طريق هذا الضرب من المجاز أو ذاك. فلم يعد الفهم قائماعلى محض الطّلب العفوي للمعنى على نحو ما رأينا ذلك مع أوائل المفسّرين، كما لم يعد الفهم يقف عند حدود الزوج وصْفاً وتقعيدًا على نحو ما عرضنا لذلك مع سيبويه، إذ نجم عن تحوّل اللفظ و المعنى إلى قضيّةٍ تحولُ الفهم إلى فلسفةٍ: Une philosophie de la compréhension [1] فاستحال الفهم حدثًا مهما في قلب عملية التأويل[2] فلئن لاحظنا في إطار المنهجية اللغوية ذات البعد الوصفي التقعيدي تركيزا على الزوج لفظ/معنى في صلةٍ وثيقةٍ بالبلاغ اللغوي فإنّ معالجة اللفظ والمعنى في إطار المنهجية الفقهية التأويلية،

---

(1) Peter Szondie : L'herméneutique de Schleiermacher. P. 142

(2) نفسه ص 143:

"Et la base d'une herméneutique qui ne serait plus particulière , Schleiermacher la cherche dans l'acte de compréhension , au cœur de l'interprétation"

اتجهت نحو التركيز على المؤوّل: L'herméneute الذي اجتهد في صياغة منظومة أصولية لتأمين عملية استنباط المعاني و الأحكام من الأدلّة، لكنه لم يخرج بمنظومته تلك عن حدود الاجتهاد البشـري الذي قد يلحقه التقصير. ألم يقل الشافعي: "فكان قول من قال "الأقراء الأطهار" أشبه بمعنى كتاب الله، واللّسان واضح على هذه المعاني والله أعلم"[1]. أليس في ذلك إشارة صريحة إلى أنّ الفهم مهمّة لا نهائيّة؟[2] كما تدلّ أيضاً عبارته "واللسان واضح على هذه المعاني" أنّ المسألة اللغويّة تمثّل مرتكزا هامّا في منهجيّته الأصولية. فصاحب الرسالة يتّبع ضربيْن من التأويل: التأويل النّحوي أي اللّغوي بالمعنى العام والتأويل الفنّي أو النّفسي الموصول بالفكر: "فالتأويل النحوي يقيم الصّلة باللّسان، أما التأويل الفني أو النفسي فيقيم الصلة بالفكر"[3]. إنّ حدث الفهم صار مع الشافعي حدثا عقليا قائما على البرهنة الخالصة وقد تجلّى لنا ذلك خاصة في كلامه على التأويل بواسطة القياس الذي يعكس درجة عالية من التجريد والتشعّب في استنباط المعنى.

---

(1) الشافعي: الرسالة ص 569

(2) Peter Szondie : L'herméneutique de Schleiermacher P. 146

(3) نفسه ص 147

خاتمة الفصل الثّالث

أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنّ فكرة (البيان) هي الفكرة الرّئيسيّة التي استقطبت اهتمام الشّافعي باعتبار أنّ البيان موصول ضرورةً بما يقع بيانه وهو (المعنى). ففضلاً عن ربط صاحب الرّسالة بين (البيان) و (المعاني المجتمعة الأصول المتشعّبة الفروع)[1] فقد عرض لوجوه البيان ممّا أجملناه في بيان القرآن وبيان السنّة والبيان بالاجتهاد. ومهما تعدّدت قنوات البيان فالمؤدّى واحدٌ وهو (المعنى) سواء أكان ذلك عبر المنقول قرآنا وسنّة وأقوالاً للسّلف أو عبر المعقول تأويلاً وقياسًا. لقد تمثّل دور عالم الأصول في وضع طريقة استنباط يُتاح بها بيان المعنى الذي أراده الله وتبيّنه. و قد أمكن الوقوف عند ثلاثة مستويات بارزة من شأنها أن تضيء لنا خصائص قضية اللفظ و المعنى في خطاب علم الأصول وهي:

ـ اللّفظ الأحاديّ المعنى Le sens unique

ـ اللّفظ المتعدّد المعنىLes sens multiples

ـ اللّفظ والمعنى بين نهج الاستنباط ومسألة القصد.

□ اللّفظ الأحاديّ المعنى:

لقد رأينا فيما مرّ، ضمن باب اللّفظ الخاصّ، ثلاثة أضرب من الألفاظ: ضرب ذي معنى رياضيّ تجريديّ وآخر ذي معنى تقريريّ وضرب معناه ظاهر من ثنايا الحروف. فاتّضح لنا أنّ هذه المعاني ممّا يعبّر عنه نصًّا وفق متصوّرات «التّعيين» و «الاستقصاء» و «الاستخراج» وهو مايمثّل الدّرجة الصّفر للتأويل لذلك كانت دلالة تلك الأضرب من الألفاظ قطعيّة وصلها علماء الأصول من الشّافعية بما اصطلحوا عليه بـ «دلالة المنطوق» باعتبارها «دلالة اللّفظ في محلّ النّطق على حُكم المذكور»[2] فهي عندهم مرتبطة

---

(1) الشّافعي: الرّسالة ص 21

(2) الشيخ محمّد الحضري: أصول الفقه ص 151

بـ «كيفية دلالة اللّفظ على المعنى وترتيب المدلولات»[1] فإذا دلّ اللّفظ على المعنى بمنطوقه فإنّه يُحمل على معناه ما دام لا يُوجد مانع من حمله عليه «ولا فرق في هذا بين ماإذا كان المعنى شرعيّاً أو عُرفيّاً أو لغويّاً»[2]. إنّ ما يلفت الانتباه في اللّفظ الخاص الأحاديّ المعنى قيامه على التّخصيص وهو المقابل اللّساني لـ Désignation أي إحالة العلامة اللّغوية على موضوعٍ ما: Objet أو على فعل دالّ على الحدث: Procés أو على صفة: Qualité إلخ... ممّا له صلة بالحقيقة غير اللّسانيّة كما هي مبنيّة بواسطة التّشكيلات الإيديولجيّة لمجموعةٍ بشريّة ما (ثقافة، تجربة...)، وتجدر الإشارة إلى أنّ علاقة اللّفظ بالمعنى ذات النّمط التّخصيصي لا تعني ضرورة أنّ الشيء أو المرجع الذي يحيل عليه ذلك اللّفظ ذو وجود حقيقي. إنّ لفظ (Licorne) والذي يعني حيواناً أسطوريّاً له جسمُ حصان ورأسُ حصان أو رأس أيّل بقرنٍ وحيد، يحيل على حيوان لا وجود له في الواقع[3]. إنّ ما يخصّصه اللّفظ من معنى يطلَق عليه مصطلح Designatum مقابلاً لـ Denotatum ممّا له صلة بالدّلالة الواحـدة للّفظ: Dénotation [4]. والخيط شفيف بين التّخصيص والدّلالة الواحدة الّتي تقوم، بالنّسبة إلى وحدة معجميّة ما، على اتّساع في المفهوم المكوِّن للمدلولSignifié فالعلامة (كرسيّ) باعتبارها جِماعاً بين مفهوم: Concept هو "كرسيّ ذو أربع أرجل مع موضع للجلوس ومتّكأ" وبين صورة سمعيّة Image acoustique فإنّ الدّلالة الواحدة تكون شاملة لكلّ الكراسي الّتي تتوفّر فيها عناصر ذلك المفهوم، فمن هذه النّاحية يمكن أن تكون الدلالة الواحدة مقابِلا للتّخصيص في المعنى أو التّعيين: Désignation لأنّ المفهوم Concept يحيل، في إطار الدّلالة الواحدة للّفظ، على صنف الأفراد، أمّا في إطار التّخصيص فيحيل على فرد دون آخر أو على عدد من الأفراد الّذين يمثّلون جزءاً من كامل المجموع. كما وقع في اللّسانيات المعاصرة تعريف الدّلالة الواحدة مقابلاً للدّلالة الإيحائيّة Connotation فاتّضح أنّ الدّلالة الواحدة هي العنصر القارّ في معنى الوحدة المعجميّة وهو عنصر غير ذاتيّ وقابل للتّحديد خارج الخطاب. أمّا الدّلالة الإيحائيّة فتتشكّل بواسطة عواملها الذّاتيّة أو

(1) عبد السّلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 137
(2) نفسه ص 138
(3) راجع تمييز سيرل Searle بين المرجع الموهوم (Référence feinte) والمرجع الواقعي (Référence réelle).
Searle : Sens et expression p.116
(4) J. Dubois (et autres) Dictionnaire de linguistique p.144

المتحوّلة حسب السّياقات فلفظ (ليْل) مثلاً يعرَّف دوما بأنّه مقابِل للفظ (نهار) وبأنّه فاصل بين غروب الشّمس وبزوغها وذلك في إطار الدّلالة الواحدة للّفظ. أمّا في إطار الدّلالة الإيحائيّة فلفظ (ليْل) يوحي في بعض السّياقات بـ "الحزن" و "الحِداد" إلخ... كذلك فإنّ الدّلالة الواحدة للفظ (أحمر) هي "اللّون" وتحديداً "سلسلة من الاهتزازات الصّوتيّة من بين أخرى" ولكنّه يوحي في بعض السّياقات بمعنى الخطر[1].

إنّ ما كنّا فيه من تمييز بين (التّخصيص) و(الدّلالة الواحدة) و (الدّلالة الإيحائيّة) في إطار التّعليق على اللّفظ الأحاديّ المعنى هو ممّا يتّصل بالظّاهرة اللّسانيّة عامّة. فما أثبتناه انطلاقا ممّا أثاره الشّافعي في رسالته وإن كان مرتبطاً بإنجازات زماننا في باب اللّسانيّات فليس هو من قبيل إسقاط الحديث على القديم كما قد يتبدّى للنّاظر العجول لأنّه لا يقتصر على لسان دون آخر أو عصر حديث دون قديم. إنّ ما أثرناه من قضيّة دلالة اللّفظ على المعنى الواحد هو من الخصائص المشتركة بين الألسنة سواء أتعلّق ذلك بمعاني كلام البشر في تواصلهم اليومي أم بمعاني كلام الله الذي نزل بلسان بشريّ.

□ اللّفظ المتعدّد المعنى معجمًا ومجازاً:

لا حظنا أنّ التّعدّد في المعنى قد تأتّى من مسلكيْن: معجميّ ومجازيّ:

* المسلك المعجميّ: ويتّصل بدلالة الكلمة جدولا أي قبل أن تنخرط في سلك النّظم. وهذا الضّرب من اللّفظ يتميّز بأنّه يستغرق أفراد المفهوم كلفظ (كلّ شيء) في الآية (62) من سورة الزّمر ولفظ (دابّة) في الآية (06) من سورة هود وما جرى مجرى ذلك، لهذا توقّفنا عند مفهوم (الاتّساع) بما هو احتمال اللّفظ لأكثر من معنى، وهو اتّساع معجميّ على نحو ما اتّسعت عبارة (كلّ شيء) في الآية المشار إليها لمعان فروع: Sous sens - كالسّماء والأرض والكائنات الحيّة والأشجار... كما توقّفنا عند مفهوم (الاختزال) فتبيّن لنا من خلاله أنّ اللّفظ يتوفّر على طاقة تمثيليّة: Représentativité تُحوِّله إلى رمز Code لعدّة معان مثلما ترمز كلمة (دابّة) إلى كلّ ماشٍ على الأرض. أمّا على صعيد العمليّة التّأويليّة فقد لاحظنا أنّ التّعدّد لا يرجع إلى اللفظ و المعنى فحسب بل إلى نهج المتأوّل في الفهم مثلما لاحظنا ذلك من خلال ما بذله المتأوّل من جهد في بيان المسكوت عنه نصّاً بإحالته إلى مذكور عن طريق تخصيص العامّ وتقييد المطلق كما في

(1) نفسه ص 139

الآيتين 24/23 من سورة النّساء أو من خلال الاختلاف في فهم معنى كلمة (قُرْء) واختيار المتأوّل لمعنى دون آخر بناء على خطّة معيّنة في القراءة كما في الآية 228 من سورة البقرة. لذلك يتنوّع الفهم ومن ثمّ تتعدّد المعاني في إطار ما يعرف عند علماء الأصول بـ"دلالة المفهوم" وهي "دلالة اللّفظ على المعنى لا في محلّ النّطق بل في محلّ السّكوت وتعرف بالدّلالة المعنويّة كما تعرف أيضاً بالدّلالة الالتزاميّة وهي دلالة اللّفظ على لازم المعنى. كدلالة لفظ إنسان على الكتابة والضّحك مثلاً. فإنّ الضّحك والكتابة خارجان عن ماهية الإنسان لكنّهما لازمان لها"[1].

* المسلك المجازي: ويتّصل بدلالة الكلمة سياقاً مجسّمة ـ في علاقتها مع سواها ـ شكلاً بعينه من أشكال الأداء التّعبيري على نحو يظهر الطاقة المجازية التي تتوفّر عليها اللغة ويساهم المستعمل في إبداع مسالكها. فلئن كان التوسّع حمْلاً للفظ على غير ما جُعل له في أصل المواضعة، فإن المستعمل يروم بذلك العدول صرْف عناية المتقبل عن طرفيْ الإسناد المألوف إلى مسألة العلاقة الجديدة المحدثة في إطار مواضعة طارئة تشكّل مدار المجاز الذي سيفصّل اللاّحقون من البلاغيّين والنّقاد القول في ضروبه. إنّ التّصرّف في الكلام بالمجاز ممّا استرعى اهتمام الشّافعي في رسالته لما له من صلة ببلورة مقاصد الشّارع وباعتباره يكشف عن ظاهرة التعدّد في المعنى من خلال تجاوز المعنى اللّغوي أو الحقيقي أومن خلال إحداث تنويعات في صلب الإطار المجازيّ ذاته.

□ اللّفظ والمعنى بين نهج الاستنباط ومسألة القصد:

إنّ المشغل الرئيسيّ للشّافعي هو "بيان المعنى" من خلال قراءة الأمثلة في ضوء الأصول. إنّ نهج ذلك البيان هو الاستنباط، وموضوع ذلك الاستنباط هو المعنى وتحديدا القصد، في سير تدريجيّ نحو فكّ معضلة الفهم ضمن خطة تأويلية تستمد تماسكها من تماسك المنظومة الأصولية بذا يتحقّق فهمُ مسائل الشّرع في ظلّ تحوّلات يعيشها النّاس في دينهم ودنياهم. ويتّضح في إطار الاستنباط الذي سار الشّافعي على دربه أنّ اللفظ والمعنى قضية يتجاذبها اتّجاهان في صلب النّهج نفسه: اتّجاه لغويّ معياريّ موصول بتعامل عالم الأصول مع قضايا اللّسان استعانة بها على بلورة الأحكام. لذلك

(1) عبد السّلام أبو ناجي: أصول الفقه ص 138

اعتبر التّمكّن من اللّسان شرطا لتوفّر آلة التّحقيق في المعارف[1]، واتّجاه عقليّ قائم على البحث عن البرهان موصول بمباشرة المسائل الشّرعيّة، ما تشابه منها وما اختلف، وفق منطق الفكر ومنهج الاستدلال، وبذلك يحيل عالِم الأصول تلك المسائل ذات الطّابع العملي أحيانا إلى مسائل معرفيّة على صلة وثقى بقضايا تقبّل النّص وتأويله وفق هذا المدخل أو ذاك من أجل محاصرة القصد. وبذلك يتوجّه الاستنباط من قضايا اللّفظ والمعنى في ذاتها إلى منشىء النّص وما يريده من اللّغة فيحضر معنيان: معنى اللّغة في ذاتها أي ضمن دلالتها الحرفيّة والمعنى الذي يريد منشىء النّص أن يحمّله اللّغة بأسلوب معيّن وفق قرائن لفظيّة كانت أم سياقيّة. فيكون جهد المتأوّل التّردد بين المعنيَيْن لاستشراف القصد ومن ثمّ لمعرفة الحكم استنباطاً.

استحال إذن الزوج لفظ/ معنى إلى قضية فخرج مع الشافعي عن الإطار الوصفي التقعيدي الذي كان منحصرا فيه مع سيبويه إلى الإطار التأويلي فأصبح المعنى يُطلَب لا مما يعنيه اللفظ في اللغة فقط وإنما ممّا يريده المؤوّل من اللفظ . فالقضية موصولة إذن بالمقاصد Les intentions [2] لذلك يمارس المؤوّل حدث الفهم من أجل أن يستنبط المعاني أي مقاصد الشّارع التي غالباً ما تكون مقاصدَه هو أو قريبة منها جداً على الأقل في تواصل حميمي بين الاعتقاد والفهم: Croire et comprendre [3].

(1) Peter Szondie: L'herméneutique de Schleiermacher P 147: "Tout ce qui, dans un discours donné , demande à être précisé, ne doit être précisé qu'à partir de l'espace linguistique commun à l'auteur et à son public d'origine".

(2) Searle: Sens et expression P. 122 "l'explication de la manière dont la métaphore fonctionne est un cas particulier du problème général consistant à expliquer comment le sens du locuteur et le sens de la phrase ou du mot peuvent diverger. En d'autres termes, c'est un cas particulier du problème de savoir comment il est possible de dire une chose et de vouloir en dire une autre, et de réussir à communiquer ce que l'on veut dire lors même que le locuteur et l'auditeur savent l'un et l'autre que le sens des mots que le locuteur énonce n'expriment pas exactement ni littéralement que le locuteur a voulu dire (...) ce que le locuteur veut dire n'est pas identique à ce que la phrase veut dire, et pourtant ce qu'il veut dire est lié de plusieurs manières à ce que la phrase veut dire"

(3) Paul Ricoeur : De l'interprétation P 37 "Croire pour comprendre, comprendre pour croire, telle est sa maxime ; et sa maxime, c'est "le cercle herméneutique " lui même du croire et du comprendre"

خاتمة القسم الأوّل

لقد سَعَيْنا ـ في إطار قسم التَّشَكُّل ـ إلَى البحث في جذور انتماء قضيّتنا ووجدنا أنّ انتماءَها خارجيّ وداخليّ، فقصرْنا النّظر ـ إلى هذا الحدّ من البحث ـ على انتمائها الخارجيّ أي حضورها في علوم عربيّة ليست على صلة مباشرة بعلم الشّعر، ولمّا كنّا نُعنى برصد تشكّل هذه القضيّة صرفْنا اهتمامنا إلى أعرق هذه العلوم في خطواتها التّأسيسيّة الأولى، فوجدنا أنّ أعرق نصّ مكتوب شهد من المسلمين إقبالا منقطع النّظير هو النّصّ القرآني: "وتميّز النّص القرآني، في عهد إسلاميّ مبكر، عن سائر المعارف العربيّة من أخبار وأشعار وأحاديث نبويّة وغيرها بأنّه نصّ مكتوب، ورغم ما حفّ بتدوين القرآن من مشاكل تعلّقت بحجم المدوّنة وصياغتها فإنّ المسلمين لم يُقبلوا على نصّ من النّصوص إقبالهم على النّص القرآني يتأمّلون نظمه ويستكنهون معناه"[1] وعن هذا النّص/ الحدث نشأ علم التّفسير، وقد كان أوّلُ مفسِّر هو النبيّ ﷺ ثمّ تولّى المهمّةَ الصّحابة والتّابعون بأمانة في الرّواية وحيطة في الفهم واحتراز من التّأويل. فتشكّلت نتيجة ذلك، مادّة تفسيريّة ارتبطت بعصر المشافهة، وبالرّغم ممّا يثار حول هذا العصر من شكوك تطال ما يروى من تفسير عن السّلف[2] فإنّ اهتمامنا انصرف أساسا إلى منهج تعامل الأوائل مع الآي. فرأينا أنّ تفسير الرّسول كان في مجمله تفسيراً "مقْصديًا" فيه ضرْبٌ من الاطّراح للّفظ انصرافاً ـ يكاد يكون كلياً ـ إلى المعنى "لذلك يكاد الرّسول يضرب الصّفح عن معجم القرآن ونحوه وتركيبه وبلاغته ليكون تفسيره تفسيراً فقهياً عملياً"[3]. هكذا طغى في تفسير النّبيّ التفسير العملي على القولي الذي ظلّ بسيطا محدودا ممّا جعلنا نقرّ في هذا اللّون من التفسير بهيمنة العناية بالمعنى والسكوت شبه التام عن اللفظ ولذلك أسباب

(1) الهادي الجطلاوي: قضايا اللّغة في كتب التّفسير ص 07

(2) نفسه ص 40-41

(3) نفسه ص41-42

ذكرناها. وقد ظلّ الصّحابة والتّابعون يتخوّفون من مغبّة القول بالرّأي في القرآن وهذا ما يفسّر حرصهم على النّقل عن النّبيّ والتزام أقواله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً اللّهمّ إلاّ ما حتّمه مقتضى الحال من اجتهاد يُضطرّ إليه الصّحابيّ أو التّابع اضطراراً. لذلك ظهرت ضروب من الاجتهادات الفرديّة للسّلف ممّا تعلّق بمعاني بعض المفردات أو التّراكيب أو ببعض القراءات وانعكاس تباينها على أبنية الألفاظ، لكنّ كلّ ذلك لم يخرج عن حدود التّعامل العفويّ اللاّواعي مع اللّفظ والمعنى مما نزّلناه ضمن النّهج العفوي في البحث Méthode de recherche spontanée على حدّ تعبير Etienne Akamatsu في مقاله عن الهيرمينوطيقا. ومن ثَمَّ تظلّ هذه القضيّة حاضرة حضورا جنينيّا حتّى في تفاسير الصّحابة والتّابعين، ولن يتاح لها الظّهور إلاّ في ظلّ التّطوّر المتسارع لعلوم القرآن وبداية استقلال العلوم الدّينيّة ونشأة اللّغويات وعلى رأسها علم النّحو الذي مثّل حاجة ملحّة للمسلم بها يتاح له إعراب القرآن إعراباً صحيحاً ومن ثَمَّ الاهتداء إلى معانيه. هكذا حتّم علينا تتبّعنا خيط التّشكّل في قضيّتنا الانتقال من بواكير التّفسير الأولى التي كانت محكومة بحدود المشافهة والعفويّة، إلى معرفة أخرى هي المعرفة النّحويّة التي كثيرا ما وقع ربط نشأتها بأبي الأسود الدّؤلي (ت 69 هـ) وقصّته الشّهيرة مع عليّ بن أبي طالب[1] ولكنّ المعرفة النّحويّة لم ترتق إلى درجة الصّناعة[2] إلاّ مع سيبويه الذي مثّل كتابُه الخطّ التّأسيسيّ لعلم النّحو بقطع النّظر عن مدى تعويله على سابقيه كالخليل بن أحمد وأضرابه. لذلك انصرفنا في الفصل الثّاني من هذا القسم إلى رصد تشكّل الزّوج لفظ/ معنى في خطاب النّحو، فبدا لنا هذا الزّوج وقد ضُبط طرفاه و رُسمت الحدود بينهما بالإضافة إلى اتصاله بمباحث لا ترتبط بالنّحو وحده وإنّما تمتُّ بصلة إلى أكثر من فرع في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. فتبيّن لنا أنّ النّحو حاضن للزوج لفظ/ معنى في علاقته بالبلاغة والشّعر عند العرب. فكنّا في تحليلنا لخطاب سيبويه أشبه بمن يشقّ صدفة ليخرج منها الغائر المكنون من المفاهيم التي تولّدت عن الزوج لفظ/ معنى على أكثر من صعيد: الصّوت والكلمة والتّركيب. وواجهنا في ذلك صعوبتيْن: صعوبة الجمع بين أشتات تلك المفاهيم، وصعوبة في تبلور

(1) محمّد الطنطاوي: نشأة النّحو: ص 24 – 25

(2) راجع في الفرق بين (المعرفة) و(الصّناعة): تمّام حسّان: الأصول ص 13 وما بعدها: " ضع الكلمة " الصّناعة " في كلّ ما سبق في مكان " العلم المضبوط " وكلمة " المعرفة " بدلا من " العلم غير المضبوط " تجد أنّ ذلك ربّما أعان على الوصول إلى فهم السّلف لهاتيْن الكلمتيْن" ص 19

المفهوم بصورة واضحة ممّا اضطرّنا مرّات عديدة إلى تسقّط الشّواهد من أكثر من موضع في الكتاب. كما انكشف لنا من خلال البحث في وظائفيّة الأصوات صلة الصّوت باللفظ وصلته بالمعنى ممّا وقف بنا على جدليّة المسموع والمعقول. كما تولّدت عن طرح اللفظ والمعنى من الزّاوية الصّرفيّة مفاهيم تندرج ضمن البعد الثّلاثي للعلاقة بين المتكلّم واللّغة والسّامع. فوقفنا عند حصر سيبويه للأبنية اللفظية الصرفية وعند ظاهرة التّعدّد على مستوى ضروب المعاني فاتّضح لنا أنّ اللّفظ ذو امتدادات باتّجاه معان مختلفة الوظيفيّ منها والمقوليّ والمعجميّ والمجازيّ المحتمل. أمّا من الزّاوية التركيبيّة فيتجلّى الوجه الأكثر ثراء للزّوج لفظ/ معنى إذ كانت ملاحظات سيبويه منصبة على نحويّة الكلام خاصة من خلال كلامه على الإعراب والتقديم والتأخير والحذف وقد نبهنا إلى أهمية كل ذلك في بلورة مصطلح **معاني النحو**. وقد سلّط سيبويه الضّوء، خلال كلّ ذلك، على قضيّة التّوسّع منبّها اللاّحقين إلى "جماليّة الحذف" فهداهم ضمنا إلى أنّ إنشاء الكلام أو نظمه لا يخضع فقط لما هو "تقنيّ معياريّ" وإنّما محكوم أيضا بما هو "فنيّ ذاتيّ" يرجع فيما يرجع إلى ذوق المنشىء وقدرته على استغلال الطّاقة التوليديّة الخلاقة للّغة حتّى يصنع أسلوباً ينفرد به عن سواه. هكذا أتيح للزوج لفظ/معنى أن يتشكّل في تربة نحويّة وقع فيها إخصاب عديد المفاهيم الأمّهات ممّا سيظلّ متحكّما في أطروحات اللاّحقين من البلاغيّين والنّقّاد. ولكنّ علماً جليلاً كالنّحو لم يكن منفصلاً من حيث النّشأة والمنهج عن علم لا يقلّ عنه جلالة كعلم أصول الفقه. فطبيعيّ لعِلْمَين جمعتهما النّشأة أن يلتقيا في المنهج والخطاب: منهج الاستدلال وخطاب الفهم. فمثلما اعتمد سيبويه أدلّة السّماع والقاعدة وضعا وأصلا (أو ما سيعرف بالاستصحاب) والقياس للحكم على الكلام بأنّه "عربيّ جيّد" أو "غير عربيّ"، اعتمد الشافعي، في استخراج الأحكام الشرعيّة، على الأدلّة قرآنا وسنّة وإجماعاً وقياساً واستحساناً. ومدار النموذجيْن اللّغويّ والفقهيّ ضمن خطاب الفهم هو المعنى. وكما انعكست ثقافة النحوي الفقهيّة إيجاباً على منهجه في تحليل الظّاهرة النّحويّة، فإنّ عالم الأصول مدين للنّحويّ الذي يضع بين يديه جملة من المسائل يقيم عليها أطروحاته "مثل أقسام الكلام والأمر والنّهي وألفاظ العموم والاستثناء وحروف المعاني"[1] ولم نكن لنُعنى بخطاب أصول الفقه إلاّ لأنّه على تلك الصّلة الوثقى بالنّحو نشأة ومنهجاً ووسائلَ نظر. فعالم الأصول يعتبر التّمكّن من اللّسان ـ ومحوره

(1) علي النّجدي ناصف: سيبويه إمام النّحاة ص197-196

اللّفظ والمعنى ـ شرطاً من شروط نجاح عمليّة الفهم وإن ظلّ الفارق النوعيّ بين عمل النحوي وعمل الفقيه قائماً. فخطاب سيبويه نهض على الوصف والتقعيد مركّزاً على البلاغ اللغوي في حين نهضَ خطاب عالم الأصول على الاستنباط والتأويل من خلال التركيز على الأدلّة الشرعيّة. وقد تعمّدنا النّظر في الخطاب الفقهي من أجل أن يتاح لنا رصد مظهر جديد من مظاهر التّشكّل الخارجي لقضيّة اللّفظ والمعنى، فاسترعت انتباهنا في رسالة الشّافعي فكرة جليلة تكاد تتحكّم في فروع الثّقافة الإسلاميّة جميعها هي فكرة (البيان). فالبيان موصول بما يقع بيانه وهو (المعنى) وقد ربط الشّافعي بيان المعنى بالأدلّة الشّرعيّة ممّا أجملناه في بيان القرآن وبيان السنّة والبيان بالاجتهاد لذلك كان دور عالم الأصول وضع طريقة في الاستنباط لبيان (المعنى) الذي أراده الله. ولئن كنّا قد فرّعنا القول في مسائل فقهيّة عويصة أحياناً فإنّ الغاية ليست تلك المسائل في ذاتها وإنّما تبيّن دور اللّفظ والمعنى في كشفها لذلك أمكننا استخلاص ثلاثة مفاهيم بارزة تولّدت عن مدارسة اللفظ والمعنى في خطاب علم الأصول وهي:

* اللّفظ ذو المعنى الواحد في إطار ما يصطلح عليه بالدّلالة القطعيّة ممّا أفضى بنا إلى الوقوف عند قضيّة المعنى في إطار الدّلالة الواحدة: **Dénotation** وقضيّة المعنى في إطار الدّلالة الإيحائيّة: **Connotation** وهما مفهومان أساسيّان في قضايا الشّعر والشّعريّة، وما كان الشّعر ليفارق لغة التّواصل العادي لو كانت معانيه واحدة يجتمع عليها كلّ المتقبّلين.

* اللّفظ المتعدّد المعنى في إطار ما يصطلح عليه بالدّلالة الظّنّيّة، والمعنى إذ يتعدّد فإنّما ليأخذ أكثر من مسلك: مسلك المعجم ممّا يتّصل بدلالة الكلمة جدولاً، ومسلك المجاز، وقد ذكر الشّافعي ضمنه مفهوم الاتّساع الذي عرض له سيبويه على نحو أكثر عمقاً وتفصيلاً. إنّ التّصرّف في الكلام بالمجاز ممّا استرعى اهتمام الشّافعي في رسالته لما لذلك من صلة ببلورة مقاصد الشّارع.

* القصد: إنّه مفهوم مجرّد خفيّ يتعلّق بالمرسل أكثر من تعلّقه بالرّسالة اللّغويّة، ويصبح الأمر أكثر تعقيداً عندما يتّصل بلغة القرآن باعتبار أنّ المرسِل ليس بشراً، ففي هذه الحال يتذرّع عالم الأصول بالوسائل الخارجيّ منها (كالأخبار والأحاديث المرويّة عن السّلف وأسباب النّزول) والدّاخليّ منها (كاستنطاق اللّفظ والاستشهاد على كلمة أو

تركيب بالشّعر) من أجل تطويق المعنى لاستنباط القصد. إن إشكاليّة القصد من إشكاليّة المعنى وقد بدأ "زئبقيّاً" لا يقرّ له قرار: فحيناً يرسو المعنى على اللّفظ وحيناً آخر على منتج اللّفظ وحيناً ثالثاً على متقبّل اللّفظ: فقد ينشىء المرسل معنى لا تعبّر عنه المفردات في ذواتها وقد يفهم المرسَل إليه معنى لم يقصده المرسِل ولا طاف بخاطره، وقد يأتي قارىء آخر فيفهم من اللّفظ ما لم يخطر لا ببال المرسِل ولا ببال المرسَل إليه مما يدلّ بحق على أنّ الزوج لفظ/ معنى صار قضية موصولة بوضعية تأويلية شائكة[1].

هكذا أمكننا أن نرصد تشكل قضية اللفظ والمعنى في خطاب الفهم عبر مستويات ثلاثة:

☐ المستوى العادي للفهم: Le niveau ordinaire de compréhension [2] ويمثله خطاب التفسير في نشأته إذ كان التعامل مع اللفظ والمعنى تعاملاً عفويّاً انعقد فيه اهتمام السائل والمسؤول على المعنى المباشر Le sens immédiat الذي يتبادر إلى الذهن دون اكتراث للّفظ. فلم يكن الفهم يمثل قضية لذلك لم يكن اللفظ والمعنى قضية لأنّ فترة الوحي وما بعدها بقليل فترة استثنائية[3] لم تعترض فيها المسلمَ قضايا شائكة معقَّدة. فبساطة القضايا والقرب من منبع الوحي والفصاحة جنَّبا المسلمين حيرة السؤال ومن ثَمّ كان الاهتمام موجَّها إلى المعنى الظاهر دون جهد تأويليّ يذكر.

☐ المستـوى اللّغـوي للفهـم: Le niveau linguistique de compréhension ويدلّ هذا المستوى على أنّ الفهم العادي لم يعد كافيا في ظل اختلاط العرب بأجناس أخرى دخلت تحت مظلّة الإسلام وأصبحت تستعمل العربية. فانجرّ عن ذلك اللحن

---

(1) يضرب سيرل Searle مثالا على ظاهرة تعدّد المقاصد المفهومة من اللّفظ الواحد من خلال جملة 'بدأ الطّقسُ هنا في الحرارة' "Il commence à faire chaud ici" ففضلا عن المعنى الحرفي الذي يتماهى فيه معنى الجملة في ذاتها والمعنى الذي يريده المتكلّم يمكن أن يفهم من الجملة أنّ قائلها يريد من أحد ما أن يفتح النّافذة في إطار عمل قوليّ غير مباشر Acte du langage indirect ، أو يريد أن يشكو من البرد في إطار تلفظ ساخر: Enonciation ironipue أو يريد أن يلاحظ أنّ النّقاش الجاري بدأ يتّجه نحو الحدّة والعنف في إطار تلفّـظ مجـازيّ Enonciation métaphorique ، راجع: John. R. Searle: Sens et expression p. 127

(2) Peter Szondi: L'herméneutique de Schleiermacher P. 144" Pour Schleiermacher, l'herméneutique entre en action non seulement quand la compréhension se heurte à des difficultés, mais aussi quand le "niveau ordinaire de compréhension " n'est plus considéré comme suffisant"

(3) عبد المجيد الشرفي: الشافعي أصوليا - لينات - ص 135

وفسدت الألسنة. لذلك كان لابد من تأمين الطريق إلى المعنى القرآني عن طريق العناية باللفظ. وبذلك تشكّل طرفا الزوج لفظ/معنى في إطار علم النحو في ضوء منهجية وصفية تقعيديّة مثّلتها مساهمة سيبويه أحسن تمثيل. فنتج عن كل ذلك ضبط طرفيْ الزوج ورسْم الحدود بينهما على درب توفير آلة نحوية سليمة تضمن القراءة والفهم الصحيحيْن للقرآن.

□ المستوى التأويلي للفهم Le niveau herméneutique de compréhension :

لئن كانت هناك ضرورة في ظل واقع المسلمين الجديد إلى تقويم اللسان لإحكام قراءة القرآن ومن ثَمّ لتأمين الوصول إلى معانيه، فقد طُرحت ضرورة أخرى إلى تقويم الفهم للاهتداء إلى معاني القرآن البعيدة وأحكامه غير الظاهرة. وبما أنه لم يعد ممكناً الاكتفاء بما نصَّ عليه القرآن وحكَم به الرّسول في مرحلة بات فيها المسلم يواجه مشاكل لا عهد له بها حتى كان "القاضي في ناحية ماَ يحكم بنقيض ما يحكم به قاضي ناحية أخرى في قضية من نفس النوع"[1] تمّ وضع منهجية من قبل الشافعي في استنباط الأحكام مثّلتها منظومتُه الأصولية التي تحوَّل الفهم في ضوئها من مجرّد حدث إلى فلسفة Une philosophie de la compréhension فاستحال تبعا لذلك اللفظ والمعنى من وضع الزوج إلى وضع القضية ذات البعد التأويليّ الشائك الموصول بقضية القراءة وآليات الفهم. ومن أبرزها الآلية اللّغوية التي يوظفها الأصولي في بناء نظريته في الفهم.

صحيح أنّ وضعية المعنى في المستوى البياني العادي هي غير وضعيته في المستوى اللغوي، ووضعيّتيْه في ذينك المستويْن هما غير وضعيته في المستوى التأويلي. لكنّ القاسم المشترك بين المستويات الثلاثة هو (البيان والتّبيين) ومدار هذيْن هو (المعنى). هكذا ترشح الفصول الثلاثة لهذا القسم من البحث عن أصول ثلاثة ستتحكم في نظرية المعنى عند العرب: الأصل البيانيّ العام الموصول بغاية المفسِّر من التعامل مع كلام الله كشفاً وإيضاحاً. لذلك سيكون الاحتفاء بوظيفة البيان والتّبيين وإنْ في سياقات مختلفة. والأصل اللّغوي التّقعيدي الموصول بعلم النحو لذلك سيحتفي اللاحقون علماء ونقاداً بسلامة اللفظ في كل خطاب بليغ وضرورة جريانه على أساليب العرب. والأصل الفقهي التّأويلي الموصول بعلم أصول الفقه وصلة هذا العلم بما سمّاه الشافعي "عَقْل المعاني"

(1) عبد المجيد الشرفي: الشافعي أصوليا - لبنات - ص 135

إذ ستستحيل وظيفة الفهم والإفهام محور كلّ قول بليغ عند العرب نثراً كان أم شعراً. إنّ بعض الدارسين تنبّه إلى أهمية البحث عن تلك الأصول في اختصاصات أخرى غير النقد(1). لكن التنبّه وحده لا يكفي لذلك تصدّينا لتتبّع تشكّل قضية اللفظ والمعنى في تلك الاختصاصات التي صهرناها ضمن ما وسمناه بخطاب الفهم مما أفضى بنا إلى تبيُّن تلك الأصول الثلاثة ذات الأثر الفعال في توجيه نظرية المعنى عند العرب ومن ثم في تشكيل أسس نظريتهم في الفهم. فإلى أي مدى تحكّمت تلك الأصول التي قادنا إليها البحث والتّقليب والنّظر في التّفسير والنّحو وأصول الفقه في خطاب العلماء بالشّعر من خلال كلامهم المباشر وغير المباشر على اللّفظ والمعنى؟؟.

---

(1) مصطفى ناصف: نظرية المعنى . ص 8 يقول صاحب الكتاب: "ولكن الطريق الأكثر أمنا هو أن يفهم النقد العربي القديم في ضوء دراسات تختلف عنه ولكنها ربما تلقي ضوءا كبيرا مثل النحو والفقه وتفسير القرآن الكريم"